

الدولة والإستراتيجية

تأليف: ارنست كاسيرر
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود
مراجعة: أحمد خاكي



الدَّوْلَةُ الْإِسْطَوْنِيَّة

جمهورية مصر العربية
وزارة الثقافة

المكتبة العربية

يصدرها

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

بالاشتراك مع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

١٩٧٥ - ١٩٦٥

الدولة والاسطورة

تأليف: أرنست كاسير
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود
مراجعة: أحمد خاكي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٦٠ هـ - ١٩٧٠ م

تجیة وفاء و عرفان

الى طه حسين

الدى تشبث بنشر هذا الكتاب فى فترة حالكة،
ولم يتخل طوال حياته عن مؤازرة حرية الفكر
والقلم ، حتى فى شيخوخته ومرضه

١٠ ح

تمهيد

هذا هو آخر كتاب ألفه الأستاذ ارنست كاسير . فهو منقول من مخطوطته التي أتمها قبل وفاته المفاجئة غير المتوقعة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ بأيام قليلة .

ولسنا في حاجة إلى تقديم المؤلف أو فلسفته . فاسم الأستاذ كاسير وأعماله أشهر من أن تعرف . وأوضح شاهد على المكانة التي أصبح يحتلها في الفلسفة الأمريكية خلال السنوات الأربع التي أمضاها في أمريكا هو الإقبال المنقطع النظير على ترجمة مؤلفاته التي أصبحت تظهر تباعا لحسن الحظ (١) .

ولقد وعدنا كذلك بكتاب تذكاري يشترك في تحريره كثير من العلماء ، وسينشر ضمن المجموعة المسماة Library of Living Philosophers (مكتبة الفلاسفة الأحياء) التي يشرف عليها بول شيلب من جامعة نورثوستر . وستظهر في هذا الكتاب التذكاري كذلك ترجمة معتمدة لحياة المؤلف . وبذلك ستسنع الفرصة لزيادة معرفة الكثير عن حياته الشخصية ، وأهمية مؤلفاته الدائمة الصيت في عالم الفكر .

غير أنه برغم عدم الحاجة إلى كتابة تقديم عن المؤلف ، إلا أنه من المناسب كتابة تمهيد لهذا الكتاب الأخير . ويذكر كل من يعرف كتاب لوك (مقال في الفهم الإنساني) (*) كم أحسوا بطرافة عندما اطلعوا على الفقرة التي

(١) تم حديثا نشر هذه الترجمات ، فلقد ترجم كتاب « روسو وكانط وجوته » جيمس جوتمان وبول كريستلر وجون راندال الصغير (Princeton University Press) ١٩٤٥ - كما ترجمت سوزان لانجر كتاب Myth and Language (نشر في Harper ١٩٤٦) .

Essay on the Human Understanding. (*)

يذكر فيها المؤلف ظروف تأليفه للكتاب ، وعندما تحدث بوجه خاص عن المناقشات التي دارت بينه وبين أصدقائه الذين ألحوا عليه في الرجاء كي يعرض على العالم الأفكار التي اشتركوا في مناقشتها . وثمة واقعة متشابهة في دالاتها يمكن ذكرها عن كتاب كاسيرر الحالي .

فلقد جاء الأستاذ كاسيرر إلى أمريكا قادما من جوتنبرج في السويد في ربيع سنة ١٩٤١ عالما وفيا سوفيا ضليعا بلغ قمة المهجد . وكان قد سبق له نشر دراسة ممتازة لمشكلة المعرفة تناولت كل ما ظهر في الفكر الغربي على وجه التقريب (٢) . ولقد قلت « على وجه التقريب » لأن الجزء الرابع الذي يتناول الموضوع « من عهد هيجل إلى الوقت الحاضر » - والمقصود بالوقت الحاضر هو سنة ١٩٣٢ - كان ما زال في صورة مخطوطة تركت بغير نشر عند سفره إلى أمريكا (٣) . وعندما قمنا بالترحيب به بوصفه أستاذا زائرا في جامعة ييل ، لم نكن نعرف على الإطلاق أي شيء عن هذه المادة العلمية التي لم تنشر . كما أننا لم نعرف في الحق أي شيء عن باقي الأشياء الطبية الأخرى التي كانت مخبئة في عالم الغيب . فإن ما كان قد نشر قد بدا في نظرنا انجازا هائلا ، وفيه الكفاية . فنحن نعرفه كأعظم شارح لفلسفة كانط . ودراساته لعصر النهضة (٤) والقرن الثامن عشر (٥) أعظم بينات

(٢) Das Erkenntnisproblem (مشكلة المعرفة - برلين - B. Cassirer - ١٩٠٦ ، ١٩٠٧ ، ١٩٢٠ ثلاثة أجزاء) .

(٣) ترجم هذا الجزء الرابع من كتاب مشكلة المعرفة وستقوم بنشره

(Yale University Press)

(صدر هذا الكتاب بعد ذلك وترجم القمم الأخير منه إلى اللغة العربية تحت عنوان « في المعرفة التاريخية » ترجمة أحمد حمدي محمود) .

(٤) على سبيل المثال Individuum und Kosmos (الفرد والكون) Philosophie der Renaissance (فلسفة عصر النهضة) - نشرته Teubner في لايبزج برلين سنة ١٩٢٧ .

(٥) Die Philosophie der Aufklärung (فلسفة عصر التنوير - توبنجن - نشره J.C.B. Mohr) ١٩٣٢ و Goethe und die Geschichtliche Welt (جوته وعالم التاريخ برلين - B. Cassirer ١٩٣٢) .

على عبقريته التاريخية . ولما كان الكثير من المؤلفات التي عرفناها قد تناول
عصوراً ماضية من حيث الفلسفة والعلم والحضارة فإننا قد اتجهنا إلى الإعجاب
به بوجه خاص بوصفه من جهابذة العلم بمسائل التاريخ . وهناك سبب آخر
يبرر ذلك . فلقد كتب ترقب هذا النوع من الدراسة العلمية بوصفه من الأشياء
التي نحن في أمس حاجة إليها في الفلسفة في وقتنا الحالي ، ولذا فإننا وجهنا
عناية أعظم إلى هذا النوع أكثر من عنايتنا بالمميزات العلمية والعقلية التي
سرعان ما تكشف لنا في دروس الأستاذ كاسيرر ومناقشاته عندما شاركنا
في العمل كزميل بالفعل .

ولا يقتصر الأستاذ ارنتس كاسيرر عند تناوله أى موضوع على عرض
أفكار الفلاسفة السابقين عرضاً يتميز بحسن الفهم ، ولكنه كان قادراً على
عرض نظرة أصيلة يجمع فيها مقتطفات من كل ما اتصل بالموضوع من
مختلف النظرات الخاصة بالتجربة الإنسانية في نواحي الفن والأدب والدين
والعلم والفلسفة . وتكشف كل المحاولات التي قام بها على الدوام عن دلائل
وجود اتصال بين البصير المختلفة للمعرفة والحضارة الإنسانية . وهكذا يتضح
كيف جمع كاسيرر بين عبقرية التركيب الفلسفي والخيالي ، والمقدرة على البحث
التاريخي . وكانت هذه المميزات هي التي ينشدها زملاؤه وتلاميذه الأوفياء
في تلك الحلقات الدراسية القليلة التي قدمها في جامعة ييل وجامعة كولومبيا
على التوالي .

كان هناك بطبيعة الحال بعض أمثلة منشورة تجلت فيها الأصالة والبحث
النسقي الذي نتوقه من أى فيلسوف حق . فلقد بادر عالمان منذ سنوات
وقاما بترجمة كتابي الأستاذ كاسيرر : « الجوهر والذات » و « نظرية
اينشتاين في المعرفة » (٦) . وظهر في نفس هذه السنة في ألمانيا الأجزاء الثلاثة
الأولى من « فلسفة الصور الرمزية » (٧) . وتمثل هذه الفكرة ناحية الأصالة

(٦) وليم كيرتس سوابي وماري كولينز سوابي (شيكاجو Open Court Publishing

. (١٩٢٣)

(٧) Die Philosophie der Symbolischen Form (فلسفة الأشكال الرمزية)

— برلين B. Cassirer ١٩٢٣ - ١٩٢٩ .

في فكر كاسير . إذ تعد « فلسفة الصور الرمزية » من ناحية ، تنويجا لرسالته كمفكر مبدع . فهي دراسة محكمة للسبل التي يعبر فيها عالم التجربة الإنسانية عن نفسه خلال مظاهر مختلفة من الأفعال التي يتميز بها الإنسان . وساعدت هذه النظرة على توسيع فكرة كنانط عن دور صور الحس الحسي والمقولات المنطقية في إنشاء عالمنا الطبيعي . إذ ذكر أن هناك صوراً أخرى لها دور مشابه في إنشاء العالم الذي يجربه الإنسان بالفعل ، ويعرفه . فإن اللغة والأسطورة والفن والدين والتاريخ والعلم ، أي كل الصور الخاصة بالتعبير الحضاري ، تدخل ضمن نطاق معرفة الإنسان لنفسه ومعرفته بالبيئة في جملتها على السواء . نعم لقد احتوت فلسفة الصور الرمزية ، على فلسفة كاسير في الإنسان والوجود .

على أن « فلسفة الصور الرمزية » لم تكن معروفة معرفة جيدة عندما جاء الأستاذ كاسير للمشاركة في أداء رسالته العامة في الجامعات الأمريكية . فلم تتوافر الأجزاء الثلاثة من الكتاب التي صدرت باللغة الألمانية لأي دارس للفلسفة إلا فيما ندر^٨ . وإلى جانب هذا ، فإن برهنة نظريته تستلزم فحصاً تفصيلياً لقدر كبير من الأدلة الخاصة بالصور المختلفة للحضارة . وينقص الكثيرون من الدارسين الخبرة الكافية أو الدراية الكافية التي تساعدهم على تقدير هذه البراهين . وبذلك دعت الحاجة إلى إصدار كتاب موجز مبسط يتضمن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية (كما دعاها) حتى يمكن تلبية رغبات دائرة الأصدقاء والطلبة الدائمة الاتساع من الراغبين في معرفة فلسفته . وكان كاسير يبادل طلبته العديدين هذه الرغبة كذلك ، وأراد من جهته أن يزدادوا معرفة به ، ومن ثم قام في تواضع جم ، وفي صمت ؛ بتأليف بحث موجز باللغة الإنجليزية ، أصبح يدعى « مقال عن الإنسان » (٨) .

ولكن الفيلسوف عندما كتب « مقال عن الإنسان » فازه قصد به كذلك

== انظر كذلك الأسس الطبيعية والإنسانية في فلسفة الحضارة Naturalistische
und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie Göteborg, Flanders
. (١٩٣٩ Boktryckeri Aktiebolag
. ١٩٤٤ Yale University Press (٨)

غاية أبعد من جمهور أصدقائه ومريديه . فلقد كان يدرك إحدى الحاجيات الكلية في عصره . إذ كان للتساؤل عما هو الإنسان ؟ خلال فترة الحرب قوة جارفة ، لم يكن في وسع أى إنسان تجنبها . وبات واضحاً في ذلك العهد ضرورة القيام بشيء أكبر من المحاولات التي قام بها كل من لوك وكانط وآخرين من أصحاب الأرواح السامية ، أى أبناء القرن الثامن عشر الذى كان الأستاذ كاسيرر شديداً الإعجاب به . فمن الواجب مراعاة جوانب أخرى إلى جانب ظاهرة الفهم الإنسانى أو العقلى . وأعاد إلى الأذهان كتاب الأستاذ كاسيرر الجديد « مقال عن الإنسان » صيحة سقراط التي لم تستوف حقها بعد : « اعرف نفسك » . وبينت براهين الكتاب الطريق الذى اتبعه هذا السعى نحو معرفة الذات خلال التاريخ بحيث أصبحنا على علم أفضل بموقف الإنسان في العصر الحالى . وبذلك حقق كتاب مقال عن الإنسان غاية عامة كبيرة ، إلى جانب تحقيقه رغبة أصدقاء كاسيرر . فهو في الوقت الذى قام فيه بتعريفهم أسس « فلسفة الصبور الرمزية » ، شارك كذلك في حكمة هذا العصر بالكلام عن الإنسان ذاته .

ولم يقتصر اهتمام الأستاذ كاسيرر على النبرة الحالكة المجهدة التي نحيا فيها ، فان كثيرين من الناس يتحدثون - في استخفاف - عن حقيقة اجتيازنا فترة عصيبة في تاريخ العالم . ولذا كان من المتوقع تدفق سيل منهم من الأفكار المتضاربة من الرأى العام حول فلسفة التاريخ ، أو طبيعة حضارتنا . وكان من الطبيعى في مثل هذه الظروف ظهور كل هذه الأنواع من الأفكار الشبيهة بالفلسفات المستلهمة من بعض الأيديولوجيات أو من المصالح السياسية الخاصة ببعض الذين أعلنوا هذه الأيديولوجيات . ولذا أصدقاء كاسيرر إليه في هذه المحنة بوصفه قادراً على تقرير أفضل الأحكام في هذه المسائل . فهو قادر على تفسير موقف عصرنا من وجهتي نظر التاريخ والسياسة . وأقدم بعض المقرئين منه على سؤاله : « ألا تذكر لنا معنى ما يحدث الآن ، بدلا من الكتابة عما مضى من تاريخ وعلم وحضارة ؟ . فلديك قدر كبير من المعرفة والحكمة ، ونحن الذين نعمل معك نعرف ذلك خير معرفة ، ولكن عليك أن تفيد الآخرين كذلك بشجرة هذه المعرفة » : فشرع كاسيرر

في شتاء ١٩٤٣ - ١٩٤٤ في كتابة مخطط لكتاب يدور حول أسطورة الدولة . ونشرت مجلة Fortune في يونية سنة ١٩٤٤ نصها موجزا لما كان قد انتهى من كتابته . ويمثل الكتاب الحالى الذى تم تأليفه عقب ذلك خلال سنتي ١٩٤٤ هـ ١٩٤٥ صورة مكتملة للعمل الذى بدأ فى الأصل تلبية لرغبة بعض أصدقائه المقربين .

وطلب منى الأستاذ كاسيرر فحص كتابي « مقال عن الإنسان » ، وهذا الكتاب ، إلى جانب الإشراف على نشرها . وإننى أشعر الآن بمسئولية أعظم ، لأن هذا الكتاب سيظهر بعد وفاة مؤلفه . وما أود أن أوضحه في معرض كلامي عن العمل الذى قمت به بدافع الصداقة ، هو أن الكتاب قد صدر بالفعل في نفس الصورة التي رسمها كاسيرر . وكان هذا ميسورا . إذ كان من بين قدرات كاسيرر الملحوظة التي تميز بها القدرة على كتابة لغة انجليزية واضحة سليمة بغير عون من أحد ، مع حسن إدراك لمعانى اللغة .

واعتماد المؤلف في حالة كتابه السابق « مقال عن الإنسان » اطلاع الآخرين على مسودة الكتاب الأولى لإبداء الرأى . فلقد حرص دائما على معرفة آراء النقاد في براهينه الفلسفية وفي طريقة استعماله للغة . وكان يتقبل أية اقتراحات تهدف إلى التصحيح أو التنقيح شاكرًا . فهو يستطيع أن يزن أية ملاحظة أو استفسار ، وأن يقدرهما في رقة وبشاشة . وكان يسلم بإرجاع الخطأ إلى نفسه في حالة عدم قدرة أى ناقد صديق على إدراك الموضوع - في وضوح - كما عرضه ، أو عدم قدرته على فهم منطقته . وهذا المبدأ يجعله قريبا من دافيد هيوم ، الذى كان يماثله في احترام عقلية القارئ . وانجذبت معظم الاقتراحات في الواقع إلى المطالبة بالإيجاز والاختصار . فكان من الضروري مثلا الإقلال من الاستشهادات الوفيرة . وكان كاسيرر يميل على الدوام إلى الرجوع إلى أقوال المفكرين ذاتها وإثباتها كاملة ، وهو ما أدى إلى زيادة حجم الكتاب بغير مبرر ، كما أدى إلى تضاؤل نسبي في التعقيب الذى كان من واجبه أن يعقب به على هذه الأقوال . وإذا تجاوزنا

عن مثل هذه الملاحظات يمكن القول بأن ما بقى من نقاط للنقد والتغيير كان هئات قبلها دائماً بصدر رجب .

ولقد تم إعداد الكتاب الحالى للنشر على نفس النحو الذى اتبع فى كتاب « مقال عن الإنسان » ، مع اختلاف واحد ، وهو عدم رؤية المؤلف ذاته الجزء الثالث فى نفس الصورة التى ظهر فيها هنا . ولقد قام كاسيرر بالفعل بالاطلاع على كل التغييرات التى بدا من الضرورى إجراؤها فى النص فى الجزء الأول والجزء الثانى ، وسنحت لنا الفرصة للكلام عنها معا ، ولانى آمل ، عندما قمت بمراجعة القسم الثالث والأخير ، بغير اطمئنان لى رأى كاسيرر الأخير فيه ، ألا أكون قد عدلت أى شىء كان سيبدو ذا أهمية فى نظره . وأن ما يطمئنى فى هذا الشأن هو التفاهم التام الذى ساد بيننا خلال صحبتنا الكاملة القصيرة التى لم تدم أكثر من سنين قليلة .

ولقد عينت قبل الانتهاء من مراجعة النص فى يولييه سنة ١٩٤٥ للخدمة بالقوات المسلحة لولايات المتحدة فى إنجلترا ، وطلب منى تدريس الفلسفة فى إحدى الكليات الخاصة بالجيش . ولم يكن الفصل السابع عشر الخاص بهيجل قد تم إعداداه فى صورة مقبولة عند ما رحلت . ولا بد أن أشيد بالخدمات الجلية التى قدمها زميلى الأستاذ براند بلانشار من جامعة ييل ، الذى راجع المسودة ، وأجرى التصحيحات الأخيرة قبل إرسالها للطبع . ولا بد من الإشادة كذلك بالجهود التى بذلها - فى دقة وإخلاص - الدكتور فرديش لينز (الذى كان أستاذاً سابقاً فى جامعة نيوهافن) . فقد قام بتحقيق كل الاستشهادات والمراجع ، وأبدى كثيراً من الشكوك فى مدى صلاحيتها ، وهى شكوك كانت جديرة بكل عناية ، وتطلبت ثبناً من المراجع . ويمكننا الاطمئنان بفضل كل هذه الخدمات إلى أن الكتاب قد أصبح يتصف فى دقايقه بالطابع العلمى الجدير بأى كتاب يحمل اسم الأستاذ ارنست كاسيرر .

وسوف أكون قد أغفلت الكثير لو أننى لم أنتهز هذه الفرصة ، ولم

أشد نيابة عن أصدقاء الأستاذ كاسير وعائلته بالجهود الكريمة التي بذلها
المستر يوجين دافيدسون المشرف على مطبعة دار النشر بجامعة ييل . فلم
تكن صلته بالكتاب مقصورة على أداء الواجب ، بل كانت صلة قائمة على
التقدير والود . ولوعاش المؤلف لأشاد بذلك ؛ لأن هذا النوع من الاهتمام
كان من بين الأشياء التي أثنى على توافرها بأمريكا :

تشارلز هيندل

جامعة نيويورك ، كونيتيكت

١٣ أبريل ١٩٤٦

الجزء الأول
ماهى الأسطورة

١ - أساس الفكر الأسطوري

لا يقتصر الأمر على الأزمة العنيفة التي مررنا بها في حياتنا السياسية والاجتماعية خلال الثلاثين سنة الماضية (أى في الفترة التي تفصل بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية). فنحن قد أصبحنا نواجه مشكلات نظرية جديدة للغاية ، وبواجهنا تغيير جذري في صور الفكر السياسى . وأثيرت أسئلة جديدة وطرحت إجابات جديدة عليها ، واتخذت الصدارة فجأة مشكلات لم تكن معروفة لدى المفكرين السياسيين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولعل أهم مظاهر هذا التغير الذي حدث في الفكر السياسى الحديث وأكثرها إثارة للفرع هو ظهور قوة جديدة هي قوة الفكر الأسطوري . ولقد أصبحت غلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني واضحة في بعض المذاهب السياسية الحديثة . وكسب الفكر الأسطوري بعد صراع قصير وعنيف نصرا واضحا جليا ، فيما يبدو . فكيف نحقق هذا النصر ؟ وكيف نستطيع تحليل الظاهرة الجديدة التي لاحت فجأة في أفقنا السياسى ، والتي تبدو على نحو ما وكأنما قد قلبت رأسا على عقب كل أفكارنا السالفة عن طابع حياتنا الفكرية والاجتماعية ؟

ولو تأملنا موقف حياتنا الحضارية الآن، فإننا سنشعر على الفور بوجود هوة عميقة تفصل بين عالمين مختلفين . فإذا نظرنا إلى السياسة في ناحيتها العملية ، سيظهر لنا أن الإنسان قد أصبح يتبع قواعد مختلفة عن تلك القواعد المعترف بها في كل أفعاله النظرية الصرفة . فلا يخطر ببال أحد إمكان حل مشكلات العالم الطبيعى والمشكلات التقنية باستخدام نفس الوسائل التي يوصى باتباعها واستخدامها في المسائل السياسية . ونحن لانلجأ في الحالة الأولى على الإطلاق إلى أى وسائل خلاف الوسائل العقلية . والفكر العقلاني وطيد في هذه الناحية ، ويبدو أنه مستمر في توسيع نطاقه . وتحقيق المعرفة

العلمية والتقنية في كل يوم انتصارات جديدة على الطبيعة لم تعرف من قبل . أما في الناحية العملية والاجتماعية ، فإن إخفاق الفكر العقلاني كامل ولا يحتمل أى شك . ويفترض أن ينسى الإنسان الحديث في هذا الميدان كل شيء قد تعلمه عند نهوضه بحياته الفكرية . فهو يستحث على الرجوع إلى المراحل الأولى للحضارة الإنسانية . هنا قد اعترف الفكر العقلاني والعلمي صراحة بهزيمة ، وباستسلامه لأخطر عدوه .

ولكى نهتدى إلى تفسير لهذه الظاهرة التي تبدو للوهلة الأولى قد حطت من كل أفكارنا وتحدت كل معاييرنا المنطقية ، علينا أن نبحث هذا الأمر من البداية . فلا أحد يأمل في فهم أصل الأساطير السياسية الحديثة ، وطابعها ، وتأثيرها قبل أن يبادر بالرد على أحد الأسئلة الأولى . فعلياً أن نعرف ماهي الأسطورة قبل أن نعرف كيف تعمل . إذ أننا لن نستطيع إدراك آثارها قبل الاهتمام إلى نظرة واضحة عن طبيعتها العامة .

ما الذي تعنيه الأسطورة ؟ وماهي مهمتها في حياة الإنسان الحضارية ؟ بمجرد إثارتنا هذا السؤال ، فإننا سنستغرق في معركة حامية تدور بين نظريتين متعارضتين . ونقص المادة التجريبية ليس أكثر العوامل إثارة للحيرة في هذه الحالة ، وإنما هو وفرتها . فلقد بحثت هذه المشكلة من كل زاوية ، كما درس - في عناية - تطور الفكر الأسطوري التاريخي وأصله السيكلوجي . واشترك الفلاسفة وعلماء الأنثولوجي والانثروبولوجي والسيكلوجي وعلم الاجتماع في هذه الدراسات ، ويبدو أننا قد أصبحنا الآن على إلمام كامل بكل الوقائع . فلدينا أساطير مقارنة تنتمي إلى كل بقاع المعمورة تساعدنا على التدرج من أكثر صور الأساطير بدائية إلى أكثرها تقدماً وتعلماً . فلساسة مادتنا العلمية مكتملة الحلقات ، ولا تنقصها أية حلقة ، وإن كانت النظريات الخاصة بالأسطورة مازالت موضع خلاف كبير . إذ يعرض علينا كل مذهب إجابة مختلفة ، وتعارض بعض هذه الإجابات مع بعضها تعارضاً شديداً . وينبغي أن تبدأ أية نظرية فلسفية عن الأسطورة من هذه النقطة :



ولقد قرر عديدون من علماء أصل الإنسان أن الأسطورة ظاهرة

بسيطة للغاية ، وأنتا لسنا في حاجة في شأنها إلى أى تفسير سيكولوجى أو فلسفى معقد . فهي تمثل البساطة ذاتها ، لأنها لا تزيد على مظهر من مظاهر بساطة الجنس البشرى . فهي ليست من نتاج أى تأمل أو فكر ، كما أن وصفها بأنها من نتاج الخيال الإنسانى ليس أمراً كافياً . إذ لا يستطيع الخيال تفسير قصورها وجوانبها الخيالية والوهمية . ويقال إن « قصور تفكير البداءة الإنسانية » هو المسئول بمعنى أصبح عن هذه الحماقات والنقائص . فالأول هذا « الغباء البدائى » ما وجدت الأسطورة .

وتبدو هذه الإجابة للوهلة الأولى معقولة أو محتملة . ولكننا سنواجه صعوبة هامة بمجرد البدء فى دراسة تطور الفكر الأسطورى فى التاريخ الإنسانى ، لأننا لم نصادف تاريخياً أية حضارة كبيرة لم تخضع لجوانب أسطورية ، ولم تشبع بها . فهل يمكننا القول بأن كل هذه الحضارات البابليونية والمصرية والصينية والهندية واليونانية ليست أكثر من أقنعة للغباء البدائى ، وأن الأساطير تفتقر فى صميمها إلى أية قيمة إيجابية أو مغزى ؟

لم يقبل مؤرخو الحضارة الإنسانية مثل هذا الرأى على الإطلاق ، واضطروا إلى البحث عن تفسير أفضل وأوفى . ولكن جاءت إجاباتهم فى أغلب الأحوال مختلفة اختلافاً مماثلاً لاختلاف أوجه اهتمامهم العلمى . ولعلنا نستطيع تصوير اتجاهاتهم فى أفضل وجه إذا رجعنا إلى هذا المثل : فى رواية فاوست لجوته مشهد نرى فيه فاوست واقفاً فى مطبخ الساحرة وهو ينتظر الجرعة التى سيتناولها لاستعادة شبابه . وبينما هو واقف أمام المرأة المسحورة رأى على حين غرة رؤيا غريبة . إذ ظهرت أمامه فى المرأة صورة امرأة ذات جمال خارق ، فبهر ووقف مشلولها . ولكن مفسد فووليس — وكان واقفاً فى جواره — سخر من حماسه . فهو يعرف أفضل منه أن ما رآه لبس صورة امرأة حقيقية، ولكنه شئ من صنع عقله .

علينا أن نتذكر هذا المشهد عند ما ندرس النظريات المختلفة التى تنافست خلال القرن التاسع عشر فى تفسير سر الأسطورة . وكان الفلاسفة والشعراء الرومانتيكيون هم أول من شرب من كأس الأسطورة السحرية ، وأحسوا

بانتعاش ونشوة ، ورأوا منذ ذلك العهد كل الأشياء في مظهر جديد مختلف ولم يتمكنوا من العودة إلى العالم العادى ، وفي نظر الرومانتيكى الحق ، لا يمكن أن يظهر أى اختلاف حاد بين الأسطورة والواقع ، أو يظهر أدنى انفصال بين الشعر والحقيقة . فثمة تداخل بين الشعر والحقيقة ، وبين الأسطورة والواقع . والاتقان متطابقان . ولقد قال نوفاليس : « الشعر هو ما تميز بحقيقته وأصالة المطلقة . إن هذا هو كنهه فلسفى . فازدياد الشعرية يعنى ازدياد الاتصاف بالحقيقة » (١) .

وبدت آثار هذه الفلسفة الرومانتيكية عند شلنجر في كتابه « مذهب المثالية الترانسندتالية » ، وفي محاضراته عن « فلسفة الأساطير والرؤى » — فيما بعد : وليس هناك تباين أحد من التباين الذى تم التعبير عنه في هذه المحاضرات ، واحكام فلاسفة عصر التنوير . فما نصادفه في هذا الكتاب يدل على تغير كبير في القيم السالفة كافة . فبعد أن كانت الأسطورة تمثل أدنى مكانة ، ارتفع شأنها على حين غرة . ويعتمد مذهب شلنجر على « الهوية » . ولا يمكن في هذا المذهب تحديد أبة فوارق فاصلة بين العالم الذاتى والعالم الموضوعى . فالعالم عالم روحى . ويؤلف هذا العالم الروحى كلا عضويًا متصلًا غير متقطع . فما أدى إلى فصل « المثالى » عن الواقعى في نظر شلنجر كان انجها زائفا للفكر أو مجرد تجريد . فهما ليسا متعارضين كل واحد منهما عن الآخر . لهما متطابقان . واعتمد شلنجر على هذه المسلمة وقام في محاضراته بوضع تصور جديد لدور الأسطورة . إذ رآها تمثل الفلسفة والتاريخ والأسطورة والشعر مجتمعة ، وهى فكرة لم يسبق ظهورها من قبل على الإطلاق .

واتجهت الأجيال التالية فيما بعد إلى نظرة أكثر اعتدالا إلى طابع الأسطورة : فلم يعد يعنهم معناها الميتافيزيقى ، وتناولوا المشكلة من الجانب التجريبى ، وحاولوا حلها اعتماداً على منهج تجريبي : ولكن السحر القديم

(١) نوفاليس Novalis (Fr ٣١) في مجموعة كتاباته Schriften اشرف على نشرها باكوب مينور Jacob Minor (ينا ١٩٠٧) [الجزءان الثانى والثالث .

لم يزل أثره نهائياً . فما يكشفه كل عالم في الأسطورة هو الموضوعات التي يألفها كل الألفة . ويصح القول بأن المذاهب المختلفة لم ترأساساً في المرآة السحرية للأسطورة غير وجوها . إذ يكشف فيها اللغوى عالماً من الكلمات والأسماء ، وتبدو في نظر الفيلسوف في صورة « فلسفة بدائية » . أما عالم النفس فإنه يرى فيها ظواهر مرضية نفسية معقدة مثيرة للاهتمام .

وهناك طريقتان لبحث هذه المسألة من وجهة نظر العالم . فمن المستطاع تفسير العالم الأسطوري وفقاً لنفس المبادئ المتبعة في تفسير العالم النظري أو عالم العلم ، أو التركيز على الجانب المقابل . فبدلاً من البحث عن أوجه الشبه بين عالم الأسطورة وعالم العلم يمكن التركيز على ما بينهما من عدم تناسب واختلاف جلى لا يمكن رفعه . ولم يتيسر حسم هذا النزاع القائم بين المذاهب المختلفة اعتماداً على المعايير المنطقية . ولقد بحث كانط في فصل هام من كتابه « نقد العقل الخالص » ناحية خلاف أساسية في مناهج التفكير العلمى ، وقال إن أحد المنهجين يتبع مبدأ « التجانس » ، بينما يتبع المنهج الآخر مبدأ « التنوع » . ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك . بينما يرفض المبدأ الآخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم : فهو دائماً البحث عن الاختلافات بدلاً من تأكيد الملامح المشتركة . ولا تعارض فعلى بين المبدأين في نظر الفلسفة الكانطية ، لأنهما لا يعبران عن أى اختلاف أو نطولوجى أساسى ، أى اختلاف في طبيعة الأشياء في ذاتها وماهيتها . إنهما يمثلان بالأحرى اهتماماً مزدوجاً للعقل الإنسانى . فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتداء إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقتين معاً ، وعينت بالاهتمامين معاً . فعليها أن تعمل وفقاً لمبدأين « منظمين » مختلفين : مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف ، مبدأ التجانس ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس . ولا غناء عن القاعدتين على السواء ، كى يقوم العقل الإنسانى بمهمته . فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقى القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد — أى المبدأ الذى يؤكد الهوية — هو المبدأ الآخر بوجود أنواع مختلفة ، والذى يطالب بوجود جوانب متعددة في الأشياء وتتنوع فيها

ويوعز إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدأين . ويعبر
كانط عن هذا المعنى بقوله :

« إن هذا الاختلاف يفصح عن نفسه في اختلاف حالة الفكر عند
الباحثين في الطبيعة . فبعضهم ينفر من القول بتعدد الأجناس ، ويركز دائماً
على وحدة الجنس . بينما يسعى البعض الآخر دائماً لتقسيم الطبيعة إلى أنواع
مختلفة بحيث يكاد يشعر المرء باليأس من إمكان إرجاع هذه الظواهر إلى أية
مبادئ عامة . » (٢)

ويصبح ما ذكره كانط هنا عن دراسة الظواهر الطبيعية ، عن دراسة
ظواهر الحضارة أيضاً . فلو تتبعنا التفسيرات المختلفة للفكر الأسطوري
التي عرضها الباحثون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين فإننا سنعثر على
أمثلة بيّنة تدل على كلا الاتجاهين . فاقدم كان هناك على الدوام باحثون ثقة
يميلون إلى إنكار وجود اختلاف حاد بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي .
وهم يعترفون بطبيعة الحال بأن العقل البدائي أسف بكثير من العقل العلمي
من ناحية ما يتوفر له من وقائع معروفة وأدلة تجريبية ، وإن كان تفسير هذه
الوقائع يتفق مع أساليبنا في الفكر والاستدلال . ولقد قيل هذا الرأي على
سبيل المثال في كتاب يمثل العلم الجديد للأنثروبولوجيا التجريبية أكثر من
أي كتاب آخر . وكان هذا العلم قد بدأ في النهوض في النصف الثاني من
القرن التاسع عشر .

وبعد كتاب الغصن الذهبي (*) لسيرجيمس فريزر الان من النفائس التي
يرجع إليها في سائر مجالات البحث الأنثروبولوجي ، وتضم أجزاء هذا الكتاب
الخمس عشرة مادة عامية مدهشة مأخوذة من سائر أنحاء العالم ، ومن مصادر
بعيدة الاختلاف . على أن فريزر لم يقنع بجمع الظواهر الأسطورية وتصنيفها
تحت عناوين عامة ، اذ حاول فهمها . وكان مقتنعاً باستحالة هذه المهمة

(٢) كانط - « نقد العقل الخالص - الترجمة الإنجليزية . ترجمة ماكس مولر
(لندن - ماكيلان ١٨٨١ - الجزء الثاني ص ٥٦١) .

The Golden Bough. (٢)

مادامت هناك نظرة ترى وجود انفصال بين الأسطورة والفكر الإنسانى . فعليه القضاء نهائيا على هذا الانفصال . فإن الفكر الإنسانى لايعترف بوجود مثل هذا التنوع والاختلاف الحاد . فلا اختلاف من البداية إلى النهاية بين الفكر فى خطواته البدائية الأولى وأسمى النهايات التى يبلغها . فهو متجانس ومطرد . وطبق فريزر هذا المبدأ الاساسى فى تحليله للسحر فى الجزءين الأول والثانى من كتابه . واعتقد فريزر ان أى إنسان يقوم بطقوس سحرية لا يختلف من حيث المبدأ عن أى عالم يقوم باجراء تجربة فزيائية أو كيميائية فى معمله . فلا اختلاف بين الساحر وطبيب القبائل البدائية ، ورجل العلم الحديث ، من حيث المبادئ التى يلجأ إلىها فى تفكيرها وعملها ، ويقول فريزر :

« حيثما يحدث أى سحر تعاطفى فى صورته الخالصة غير المزيفة فإنه يقوم على افتراض اتباع آية حادثة فى الطبيعة للأخرى اتباعا ضروريا ثابتا ، وبغير تدخل لعوامل شخصية أو روحية ، ومن ثم يكون هناك مماثلة بين تصور السحر الأساسى وبين تصور العلم الحديث . ويمكن وراء المذهبين إيمان ضمني - ولكنه حقيقى وراسخ - فى وجود نظام واطراد فى الطبيعة . فلا يشك البدائى فى أن نفس العلل سوف تحدث على الدوام نفس المعاولات ، وأن القيام بالطقوس المناسبة بالإضافة إلى التعويذة المناسبة سوف يؤدى حتما إلى إحداث النتائج المرغوبة .. وهكذا يتبين وجود تماثل بين التصور السحرى للعالم والتصور العلمى له . فيبدو فى العالم فى كلا التصورين انتظام مؤكد فى تعاقب الأحداث ، وتبدل الأحداث خاضعة لقوانين ثابتة مما يساعد على التنبؤ ، وإجراء أى حساب دقيق . كما يساعد على استبعاد أية عوامل عرضية أو عشوائية أو دالة على المصادفة من أى اتجاه فى الطبيعة . ولم يحىء الخطأ المحتم فى السحر نتيجة لافتراضه العام خضوع تعاقب الأحداث لقانون معين ، ولكنه جاء نتيجة لسوء تصوره لطبيعة القوانين الجزئية التى يخضع لها هذا التعاقب إذ تعد الطقوس السحرية كلها تطبيقات خاطئة لأحد القانونين الأساسيين للفكر ، أى التداعى بين الأفكار اعتمادا على الأفكار المشابهة ، والتداعى بينها اعتمادا على المجاورة فى المكان والزمان . وقوانين التداعى حسنة فى ذاتها . وهى ضرورية بصفة مطلقة لعمل

العقل الإنسانى . وإذا طبقت تطتما مشروعا . فإنها نجىء بالعلم ، أما إذا طبقت تطبيقا غير مشروع ، فإنها نجىء بالسحر الأخ غير الشرعى للعلم (٣) .

ولم ينفرد فريزر باتباع هذه النظرة . فلقد اتبعه أحد المذاهب التى استمرت فى البقاء حتى ظهر الى الوجود الأنثروبولوجى العلمى فى القرن التاسع عشر . إذ نشر سير تايلور كتابه عن الحضارة البدائية سنة ١٨٧١ : على أن تايلور قد انكر وجود ما يسمى بالعقلية البدائية ، برغم اعترافه بوجود حضارة بدائية . واعتقد تايلور أن لا وجود لاختلاف أساسى بين عقلية البدائى وعقلية المتحضر . وتبدو أفكار الممجى للوهلة الأولى وهمية ، ولكنها ليست بأية حال مضطربة أو متناقضة . ويتصور الممجى منطقته معصوما من الخطأ ، على نحو ما . ولا يعتمد الاختلاف الكبير بين تفسير البدائى للعالم وتصورنا له على « صور الفكر » أو قواعد البرهان والاستدلال ، ولكنه يعتمد على « المادة » أو المعطيات التى تنطبق عليها القواعد . وبمجرد فهمنا لطابع هذه المادة ، فإننا سنكون فى موقف يساعدنا على وضع أنفسنا موضع الممجى ، وأن تفكر فى أفكاره وننفذ فى مشاعره .

ويتطلب أول مطلب لأية دراسة نسقية للأجناس الواطية - تبعا لما قاله تايلور - وضع تعريف أولى للدين . ونحن لن نستطيع القول بتضمن هذا التعريف الاعتقاد فى وجود إله أسمى ، أو وجود حساب بعد الموت ، أو عبادة الأصنام ، أو تقريب القرابين . إذ تقنعنا أية دراسة وثيقة للمادة الأثنولوجية ، إن كل هذه المظاهر ليست ضرورية أساسا . إن كل ما تزودنا به هو إحدى وجهات النظر الخاصة عن الدين ، ولكنها لن تزودنا بنظرة كلية عن الحياة الدينية .

وعبر تايلور عن هذا المعنى بقوله : « لقد تعرض مثل هذا التعريف الضيق لخطأ تصور مماثلة الدين لصور متقدمة ؛ بدلا من تركيز

(٣) فريزر Sir J.G. Frazer « النصن الذهبى » The Golden Bough - دراسة فى السحر والدين الجزء الأول - فن السحر ، وتطور الملوك (الطبعة الثالثة - نيويورك ماكيلان ١٩٣٥) الجزء الأول ص ٢٢٠ .

لاهتمام على الدافع العميق الكامن وراء هذه المظاهر . وأفضل من ذلك — فيما يبدو — أن نتجه اتجاهها مباشرة الى هذا المصدر الأساسي ، وأن نعرف الدين ببساطة بأنه الاعتماد في وجود كائنات روحية ، وهو ما يعد أدنى تعريف له .

ويهدف كتاب تايلور إلى استقصاء فكرة الكائنات الروحية (التي تحدث عنها تحت عنوان « المذهب الاحيائي ») التي تمثل الجوهر الكامن في التزعة الروحية بوصفها مقابلة للفلسفات المادية (٤) .

ولسنا في حاجة إلى الخوض في تفاصيل نظرية تايلور « في الاحيائية » فهي معروفة كل المعرفة . ويعتينا منهج كتاب تايلور أكثر من النتائج التي اهتدى إليها . لقد غالى تايلور في الاندفاع في تطبيق المبدأ المنهجي الذي سباه كانط في كتاب « نقد العقل الخالص » مبدأ « التجانس » . فبكاد تايلور أن يكون قد سما في كتابه الاختلاف بين عقل البدائي وعقل المتحضر . ورأى أن البدائي يتبع سلوكا مماثلا لأي فيلسوف حق ، كما أنه يفكر مثله . فهو يجمع مادة تجربته الحسية ، ويحاول أن ينظمها تنظيما نسقيا متماسكا . ولوقبلنا وصف تايلور لتجتم علينا القول بعدم وجود أكثر من اختلاف في الدرجة بين أكثر صور الاحيائية فحاجة وأرق صورة من التفكير الفلسفي أو اللاهوتي ، وأعقدها . فهما متماثلان في نقطة بدئهما ، ويدوران حول نفس المحور . فلقد بدت ظاهرة الموت في جميع العصور معبزة ومصدرا دائما للذكر في نظراهمجي والفياسوف على السواء . وما الاحيائية والميتافيزيقا سوى محاولتين مختلفتين للإحاطة بحقيقة الموت ، أي لتفسيره في صورة عقلية مفهومة . وهناك اختلاف واسع في طريق التفسير ، وإن كانت الغاية التي يسعيان لتحقيقها واحدة .

ويقول تايلور في هذا الصدد : « أولا — علام يعتمد الاختلاف بين الجسم الحي والجسم الميت ، وما الذي يحدث اليقظة والنوم والغيوبة والمرض

(٤) سير إدوارد بيرنت تايلور Sir Edward Burnett Taylor الحضارة البدائية — Primitive Culture (لندن ١٨٧١) الطبعة الأولى نيويورك — هنري هولت ١٨٧٤ . الفصل الحادي عشر ص ٤١٧ — ٥٠٢ .

والموت ؟ . ثانيا - ماهذه الأشكال الإنسانية التي تظهر في الأخلام والرؤى ؟
عندما تأمل الفلاسفة الهمجيون القدامى هاتين الطائفتين من الظواهر ، قاموا -
فيما يحتمل - بأول خطوة عندما استخلصوا النتيجة الواضحة القائلة بأن لكل
إنسان شيئين تابعين له : حياة وظيفيا . وهذان الشيئان - بكل وضوح - وثيقا
الصلة بالجسم . فالحياة هي التي تمكنه من الشعور والفكر والعمل . والطيف
هو صورته أو نفسه الثانية . ويدرك هذين الشيئين كذلك في صورة أشياء
يمكن انفصالها عن الجسم . فالحياة قادرة على مبارحة الجسم وتركه بغير
شعور ، أو تركه في صورة ميتة . أما الطيف فيظهر للناس البعيدين عنه . ولم
يتعد - فيما يبدو - على الهمج اتباع الخطوة الثانية . وعلينا أن نراعى كم
بدت هذه الخطوة عسيرة في نظر المتحضر . هذه الخطوة هي الجمع بين الحياة
والطيف . فإذا اعترفنا بانتمائهما معا إلى الجسم ، فهل هناك ما يحول دون انتهاء
كل منهما إلى الآخر ، وأن يكون كلاهما مظهرا لنفس واحدة ؟ . علينا إذن
أن نعتبرهما متحدين . وماترب على ذلك هو الفكرة المعروفة التي ترى
النفس مرادفة للطيف (*) . هذه الفكرة الشائعة في جميع البقاع بعيدة كل البعد عن
الاتصاف بالتعسف ، أو أن تكون مجرد فكرة تقليدية . وليس هناك ما يبرر
إرجاع أطرافها بين الأجناس المتباعدة إلى حدوث اتصال بينهما على نحو ما .
فهى من الأفكار التي تتجاوب تجاوبا قويا مع البيانات التي يحصل عليها الناس
اعتمادا على حواسهم ، بعد تفسيرها تفسيراً متوافقا بوساطة الفلاسفة العقلانية
البدائية » (٥) .

ونحن نصادف عكس هذا المعنى نفسه عند وصف ليفي بريل الشبير « للعقلية
البدائية » . فلقد اعتقد ليفي بريل استحالة تحقيق الغايات التي حددتها النظريات
السالفة لنفسها . فهى تعنى تناقضا في الكلمات . فمن العبث البحث عن
مقياس تشترك فيه العقلية البدائية مع عقليتنا . فهما لا تتبعان نفس النوع ،
والاختلاف بينهما بعيد للغاية . فإن القواعد التي تبدو في نظر المتحضر مسلما
بها ، ومعصومة ، غير معروفة في الفكر البدائي ، ودائما تظهر فيه في صور

(٥) Apparational soul.

(٥) نابيلور - نفس المرجع - الجزء الأول ص ٤٢٨ .

مضطربة . فالعقل البدائي عاجز عن الاضطلاع بمهمل الاستدلال والبرهنة التي عزيت اليه في نظريتي : فريزر وتايلور . أن عقله ليس منطقياً ولكنه «سابق للمنطقي» أو غيبي . فالعقل الغيبي يرفض صراحة - حتى أكثر المبادئ أولية في منطقتنا . لأن البدائي يحيا في عالم خاص به ، لا تستطيع تجربتنا النفاذ إليه ، ولا تستطيع تصوراتنا الفكرية الاحاطة به (٦)

فكيف نستطيع حسم هذا النزاع ؟ . فلو صح ماقاله كانط لوجب علينا القول بعدم وجود أى معيار موضوعي يرشدنا في هذا الصدد ، لأن المسألة ليست مسألة أونتولوجية أو واقعية ، ولكنها مسألة منهجية . فلا يصف مبدأ «التجانس» ومبدأ «التنوع» أكثر من وجهين مختلفين من أوجه الفكر العلمى ، أو اهتمامات العقل الإنسانى .

وعبر كانط عن هذا المعنى بقوله : إذا نظر إلى المبادئ المنظمة الخالصة ، على أنها مبادئ مشتركة في بنية التجربة ، فإنها ستبدو متناقضة ، في حالة النظر إليها على أنها مبادئ موضوعية . أما إذا نظر إليها على أنها مجرد قواعد فحسب ، فإن يحدث أى تناقض فعلى . فإن اهتمامات العقل المختلفة هي التي تحدث الأنواع المختلفة من الفكر . والواقع ، أن للعقل اهتماما واحدا فحسب ، وما يحدث من خلاف بين (قواعده) ، إنما يرجع إلى اختلاف المناهج وقصورها وهو ماينبغى مراعاته . وعلى هذا النحو يتأثر فيلسوف ما بالاهتمام بالتباينات (تمشيا مع مبدأ التنوع) ويتأثر فيلسوف آخر بالاهتمام بالوحدة (تمشيا مع مبدأ التجميع) ويعتقد كل منهما أنه قد استمد حكمه من استقصائه للموضوع ، وإن كان سيكتشف أنه قد انحاز عند ما أصدر هذا الحكم إلى أحد هذين المبدئين : ولا يستند أى مبدأ منهما على أسس موضوعية ، ولكنه يستند على اهتمامات العقل وحدها . ومن ثم يصح تسمية هذا النوع (بالقواعد) ، بدلا من تسميته بالمبادئ ، فلا يرجع هذا إلى أى شئ غير الطابع المزدوج للعقل :

(٦) انظر «ليفى بريل» - Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures -

(الوظائف العقلية - في المجتمعات المتخلفة - باريس فيليكس ألكان ١٩١٠ - مقدمة الترجمة الإنجليزية : كيف يفكر الوطنيون - لندن ونيويورك - جورج ألين ١٩٢٦) .

إذ يتعلق أحد الطرفين بالاتجاه الأول ، بينما يعنى الطرف الآخر بالاتجاه الثاني . على أنه من المستطاع التوفيق في سهولة بين هاتين القاعدتين المختلفتين المعتمدتين على مافى الطبيعة من كثرة أومافها من وحدة . وإن كان استمرار النظر إليهما على أنهما يتبعان المعرفة الموضوعية سيحدث عدة اختلافات ، كما أنه سيكون سببا في إحداث عوائق تحول دون تقدم الحقيقة . ولن يشعر العقل بالارتياح إلا إذا أمكنه الاهتمام إلى وسيلة للتوفيق بين هذين الاهتمامين المتعارضين » (٧)

والواقع أنه من المتعذر الاهتمام إلى أى إدراك واضح لطابع الفكر الأسطوري بغير جمع بين اتجاهي الفكر المتعارضين ظاهريا ، والذين مثل الطرف الأول منهما فريزر وتاييلور ، كما مثل الطرف الآخر ليفي بريل . فلقد وصف البدائي في كتاب تاييلور بأنه « فيلسوف بدائي » يقدم مذهبا في الميتافيزيقا أو اللاهوت . وقيل إن المذهب الإحيائي هو أساس فلسفة الدين - ابتداء من البدائيين إلى الإنسان المتحضر - « فرغم أن الإحيائية تبدو لاهلة الأولى كأن لم تجئ بأكثر من تعريف هزيل للدين في أدنى صوره ، إلا أن هذا التعريف يبدو كافيا من الناحية العملية . فما دمنا قد عثرنا على الجذر ، فمن السهل معرفة كيف انبثقت الفروع » « فالمذهب الإحيائي هو فلسفة منتشرة في سائر البقاع ، يمثل الإيمان فيها الناحية النظرية ، كما تمثل العبادة الناحية العملية » فهو اتجاه يشترك فيه الفلاسفة البدائيون القدماء مع أكثر تصورات الفكر الميتافيزيقي صقلا وتعقيدا » (٨)

واضح أن وصف الفكر الأسطوري على هذا الوجه قد غنى استبعاد خاصة من أهم خصائصه الأساسية . فهو يعنى جملة يتسم بطابع عقلي . فإذا قبلنا مقدمات هذا التعريف ، علينا قبول نتائجه كلها ؛ لأن هذه النتائج

(٧) كانط - Kritik der reinen Vernunft (نقد العقل الخالص) - ضمن أعماله التي نشرها أرنست كاسيرر الجزء الثالث ص ٤٥٥ - ترجمة ماكس مولر (انظر ص ٧ الفقرة ٢ الجزء الثاني ٥٧١) .
(٨) تاييلور نفس المرجع . ص ٤٢٦ .

تترتب على مثل هذه المعطيات بالضرورة وتلقائيا . وستبدو الأسطورة — بفضل هذا التصور وكما يمكن القول — سلسلة من القياسات التي تتبع القواعد القياسية المعروفة . أن ما غاب تماما عن مثل هذه النظرية هو العنصر اللاعقلي في الأسطورة ، أي الأساس الشعوري أو الانفعالي الذي انبعث منه « والذي يساعد على رفعها أو تدهورها » .

ومن جهة أخرى ؛ من اليسير إدراك إخفاق نظرية ليفي بربل ، التي انتهت عكسيا . فلو صحت هذه النظرية لترتب على ذلك استحالة أي تحليل للفكر الأسطوري . وهل هناك اختلاف بين مثل هذا التحليل ومحاولة فهم الأسطورة ، أي ردها إلى بعض حقائق سيكلوجية معروفة أو مبادئ منطقية ؟ . ونوغابت مثل هذه الحقائق أو المبادئ ، أو لم تكن هناك نقاط التقاء بين عقائنا والعقل السابق للمنطق ، أو الغيبي ، فعلمنا في هذه الحالة أن غيأس من أي أمل في العثور على أي سبيل للاهتمام إلى العالم الأسطوري . فسيظل هذا العالم موصدا إلى الأبد في وجهنا . ولكن ألم تكن نظرية ليفي بربل محاولة للكشف عن هذا العالم ، أو لحل رموز هيروغليفية الأسطورة ؟ . إننا لا نتوقع بطبيعة الحال مطابقة تصوراتنا المنطقية مطابقة حرفية لصور الأسطورة للفكر . ولكن لو صح عدم وجود اتصال على الإطلاق ، ولو صح اتجاهاهما في مستويين مختلفين كل الاختلاف ، ستبوء في هذه الحالة أية محاولة لفهم الأسطورة بالفشل .

وهناك أسباب أخرى ، تقنعنا بأن وصف العقلية البدائية في مؤلفات ليفي بربل (٩) ، لم يكن مقنعا أو واضحا في نقطة أساسية . فلقد أقر ليفي بربل وأكد وجود صلة وثيقة بين الأسطورة واللغة . وتناول جزء خاص من كتابه الكلام عن المشكلات اللغوية واللغات التي تتكلمها القبائل البدائية . ورأى ليفي بربل في هذه اللغات كل الخصائص التي نسبها إلى العقلية البدائية . فهي كذلك مليئة بالجوانب المتعارضة تعارضا تاما مع طرائقنا في التفكير .

(٩) انظر كذلك La mentalité primitive (العقلية البدائية) باريس ١٩٢٤ - و L'âme primitive (الروح البدائية - باريس ١٩٢٨) .

ولكن مثل هذا الحكم لا يتوافق مع تجربتنا اللغوية . واهتدى أفضل المتخصصين في هذا الميدان من أولئك الذين أمضوا حياتهم في بحث لغات القبائل الهمجية إلى نتائج مضادة . ففي الأبحاث اللغوية الحديثة ، أصبحت كلمة « لغة بدائية » ذاتها وتصورها موضع شك . فلقد عرفنا « ميه » (*) ، الذى ألت كتابا عن لغات العالم باستبعاد إمكان الارتكان إلى أية قاعدة معروفة في معرفة الخاصة التى ينبغى أن تنصف بها اللغة البدائية ، إذ تكشف لنا اللغة على الدوام عن وجود تكوين منطقي محكم محدد ، من حيث نظام النطق والطابع المورفولوجي . وليس لدينا ما يثبت وجود لغة « سابقة للمنطق » ، أى لغة تطابق الحالة العقلية السابقة للمنطق ، كما جاء في نظرية ليثى بريل . علينا بالطبع ألا نفهم كلمة « منطق » في أضيق معنى لها . إذ علينا ألا نتوقع عند قبائل السكان الأصليين في أمريكا مصادفة مقولات للفكر الأرسطية ، أو مكونات الجمل التى نتكلمها أو قواعد التركيب اللغوي في اللغة اليونانية واللغة اللاتينية . فإن هذه التوقعات ستبوء بالفشل ، وإن كانت لا تثبت أن هذه اللغات من أية ناحية لامنطقية أو حتى أقل اتصافا بالمنطق من لغتنا . فإذا كانت هذه اللغات تظهر عجزا عن التعبير عن بعض الفروق التى تلبو في نظرنا أساسية وضرورية ، إلا أنها من جهة أخرى تدهشنا بما فيها من تنوع ودقة في تحديد الفوارق على نحو لا نصادفه في لغاتنا . ولا تعد هذه الميزة غير هامة بأي حال . ولا حظ مازحا فرانز بوس اللغوي والانثروبولوجي العظيم الذى مات سنة ١٩٤٢ ؛ في إحدى مقالاته التى نشرت أخيرا « اللغة والحضارة » أننا سنستطيع قراءة جرائدنا اليومية بارتياح أعظم لو أرغمنا لغتنا — كما هو الحال في بعض التعبيرات الشائعة عند قبائل الكواكبوتل (من الهنود الحمر) — على القول هل اعتمد الخبر الصحفي على تجربة شخصية أو على الاستدلال ، أو على إشاعة ، أم كان مجرد حلم حالمه راوى الخبر (١٠) .

G. Meillet. (*)

(١٠) انظر رومان جاكوبسن Roman Jakobson « نظرة فرانز بوس »
 Boas لغة نشر في المجلة الدولية للغويات الأمريكية
 American Linguistics الجزء العاشر - ٤ - أكتوبر ١٩٤٤ .

وما يصحح عن « اللغات البدائية » ، يصبح كذلك عن الفكر البدائي . وربما بدا تكوينه في نظرنا غريبا محيرا ، وإن كان هذا الفكر لا يفتقر إطلاقا إلى تكوين منطقي محدد . فلن يستطيع حتى الإنسان غير المتحضر أن يعيش في العالم بغير أن يحاول فهم هذا العالم : ولذا تحتم عليه اللجوء إلى وضع صور موحدة للفكر ومقولات موحدة له . وليس من شك في أننا لن نستطيع قبول وصف « الفيلسوف البدائي » ، الذي جاء عند تايلور : وقوله باعتماد البدائي على التأمل في اهتدائه إلى نتائج . والبدائي ليس مفكرا يعتمد على الاستدلال أو الديالكتيك ، ومع هذا فإننا نصادف عنده نفس القدرة على التحليل والتركيب والتمييز والتوحيد في صورة غير كاملة ومضمرة - أي تلك الخصائص التي يتألف منها الفن الديالكتيكي ، ويتميز بها ، كما رأى أفلاطون . ونحن عندما ندرس بعض الصور البدائية للدين والفكر الأسطوري (كدين المجتمعات الطوطمية مثلا) فإننا نشعر بالدهشة عندما نرى إلى أي حد يشعر البدائي بالرغبة ، والحاجة إلى تمييز جوانب بيئته وتقسيمها وتنظيمها وتصنيفها . ومن العسير العثور على أي جانب لا يخضع لرغبته الدائمة في التصنيف . فالأمر ليس مقصورا على قسمة المجتمع الإنساني إلى طبقات وقبائل وعشائر مختلفة ، تختلف في وظائفها وعاداتها وواجباتها الاجتماعية ، إذ يظهر تقسيم مماثل في شتى جوانب الطبيعة . فيعد عالم الطبيعة صورة مناظرة ومطابقة للعالم الاجتماعي ، وتخضع النباتات والحيوانات والكائنات العضوية وموضوعات الطبيعة اللاعضوية والجواهر والكيفيات بالمثل لهذا التصنيف . فننتهي مثلا إلى فئة معينة كل من الجهات الأصلية الأربع (الشمال والشرق والجنوب والغرب) والألوان المختلفة والأجرام السماوية . ويقال عند بعض القبائل الأسترالية بانماء الرجال والنساء إما إلى عشيرة «القنغر» ، أو إلى عشيرة «الذئبان» . وتنتمي السحب إلى العشيرة الأولى ، بينما تنتمي الشمس إلى العشيرة الثانية . وربما بدا شيء من التعسف والغرابة في مثل هذا الاتجاه في نظرنا . ولكن علينا ألا ننسى وجود مبدأ قسمة أساسية مسلم به وراء كل تقسيم . وهذا المبدأ الأساسي ليس معطى لنا في طبيعة الأشياء ذاتها . إنه يعتمد على اهتماماتنا

النظرية والعملية . . وغنى عن البيان أن هناك اختلافا بين الاهتمامات الكنتية وراء هذه التسميات البدائية الأولى ، وبين تصنيفاتنا العلمية . ولكن هذه النقطة ليست نقطة الخلاف . فإن ما يهم هنا ليس مضمون التصنيف ، ولكن صورته . وهذه الصورة منطقية تماما . فما نصادفه هنا ليس بأية حال افتقاراً إلى النظام ، إنه بمعنى أصبح يدل على إفراط في غريزة التصنيف (١١) ، أو على غزارة إنتاجها ووفرته . وهناك اختلاف بعيد بين نتائج هذه المحاولات الأولى لتحليل عالم التجربة الحسية وتنسيقه ، وبين محاولاتنا . ولكن العمليتين في ذاتهما متشابهتان إلى أبعد حد . فهما تعبران عن نفس الرغبة الكامنة في الطبيعة الإنسانية للإحاطة بالواقع ، وللعيش في عالم منظم ، وللتغلب على حالة الفوضى في الأشياء والأفكار التي لم تتشكل في شكل وتكوين محدد بعد .

(١١) ذكرت أمثلة مشخصة للطرائق البدائية في التصنيف في مقال لي بعنوان (التصور في الفكر الأسطوري - نشرت في دراسات فاربورج Die Begriffsform im mythischen Denken لا يبرز ١٩٢٢ انظر أيضا إميل دوركايم ومارسيل موس « بعض صور بدائية في التصنيف » في مجلة Année sociologique الجزء السادس (باريس ١٩٠١ - ١٩٠٢) .

٢ - الأسطورة واللغة

عرض كتاب (الحضارة البدائية) لتايلور نظرية في أصل الإنسان استندت على مبادئ من البيولوجى أو علم الأحياء . وكان تايلور من أوائل الذين طبقوا مبادئ داروين على عالم الحضارة ، فالقاعدة القائلة بأن الطبيعة لا تتجزأ لا تسمح بأى استثناء . فهى تصبح عن عالم الحضارة الإنسانية مثلما تصح عن العالم العضوى . والإنسان المتحضر وغير المتحضر يتبعان نفس النوع ، أى النوع المحب للبحث والاستقصاء (٥) والخصائص الأساسية لهذا النوع واحدة في كل الأنواع المختلفة . ولو صححت نظرية التطور لكان معنى هذا هو علم السباح بأى انفصال بين المرحلة الدائية من الحضارة الإنسانية والمرحلة العليا منها . ويتحقق الانتقال من إحدى هذه المراحل إلى الأخرى في بضع شديد لا يكاد يلمح . فنحن ان نصادف أى تقطع في هذا الاتصال على الإطلاق .

وظهرت نظرة مختلفة إلى الحضارة الإنسانية في مقال نشر سنة ١٨٥٦ ، قبل ظهور كتاب داروين « أصل الأنواع » بسنوات ثلاث . واعتمد ماكس مولر في كتابه الأساطير المقارنة (١) على المبدأ القائل باستحالة فهم الأسطورة فهما صحيحا ، مادنا ننظر إليها على أنها ظاهرة منزلة . على أننا من جهة أخرى لن نستطيع الاسترشاد في بحثنا بأية ظاهرة طبيعية ، أو بأى مبدأ بيولوجى ، فليس هناك أى تماثل حقيقى بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الحضارية ، ولذا يتحتم دراسة الحضارة الإنسانية باتباع مبادئ ومناهج خاصة . وهل يمكننا مصداقة ما هو أفضل من « الكلام الإنسانى » مرشدا لنا في هذه الدراسة ، أى

(١) نشرت لأول مرة في مقالات أكسفورد Oxford Essays (لندن - جون باركروولده ١٨٥٦ . ص ١ - ٨٧) . ثم أعيد طبعها في مقالات مختارة في اللغة والأساطير والدين Selected Essays on Language, Mythology and Religion (لندن - لونجمان وجرين ١٨٨٠ ص ٢٩١-٤٥١) .
(٥) Homo sapiens.

الناحية التي يحيا فيها الإنسان ويتحرك والتي يتمثل فيها كيانه ، وكان مولر مقتنعا بفضل اشتغاله بعالم اللغة والفيلولوجيا بأن دراسة اللغة هي الوسيلة العلمية الوحيدة لدراسة الاساطير . على أنه لا يمكن بلوغ هذه الغاية حتى تستقر دراسة العلوم اللغوية ، وحتى تستطيع الأبحاث النقفهية الرسوخ على قاعدة علمية وطيدة . ولم تتحقق هذه الخطوة الكبرى إلا بعد مرور النصف الأول من القرن التاسع عشر . والصلة بين اللغة والأسطورة ليست مجرد صلة وثيقة ، فان ما بينهما هو توافق فعلى . ولو تسنى لنا فهم طبيعة هذا التوافق ، فاننا سنكون قد اهتدينا إلى مفتاح العالم الأسطورى .

وكان كشف اللغة السانسكريتية وآدابها من الأحداث الحاسمة التي ساعدت على تقدم وعينا التاريخي ، وتطور كل علوم الحضارة . ويمكن مقارنة هذا الكشف من حيث أهميته وأثره بالثورة الفكرية التي ترتبت على اكتشاف كوبرنيك في ميدان العلوم الطبيعية . إذ عكس افراض كوبرنيك النظرة إلى نظام الكون . فلم تعد الأرض مركزا للكون ، بل أصبحت « مجرد كوكب من الكواكب » . وترتب على ذلك استبعاد القول بمركزية العالم الفزيائي . وأدت معرفة الآداب السانسكريتية بالمثل إلى القضاء على النظرة الى الحضارة الإنسانية ، التي اعتقدت ان عالم الدراسات الكلاسيكية القديمة هو المركز الأوحد الحقيقي للحضارة . ومنذ ذلك العهد ، لم يعد ينظر إلى العالم اليوناني الروماني على أنه أكثر من « قطاع » صغير أو « إقليم » صغير من عالم الحضارة الانسانية . وأصبح من الواجب إعادة إنشاء فلسفة التاريخ اعتمادا على قاعدة جديدة كبيرة ، وبدا كشف الأصل المشترك لليونانية والسانسكريتية في نظر هيجل كشفا لعالم جديد . ورأى الباحثون في القواعد النحوية المقارنة في القرن التاسع عشر أبحاثهم على نفس الضوء . واعتقدوا أنهم قد اهتدوا إلى الكلمة السحرية التي تستطيع وحدها لإرشاد الفهم إلى تاريخ الحضارة الإنسانية . وذكر ماكش مولر أن الفيلولوجيا المقارنة قد ساعدت على إنقاء ضوء علمي على الصور الأسطورية والأشعار الأسطورية ، وأنها قد ساعدت على إدخالها في نطاق التاريخ المكتوب (الذي يعتمد على وثائق) ، بعد أن

ظلت حتى ذلك العهد محاطة بستائر الظلمة . فلقد زودتنا بمجهر ذى قوة عظيمة نستطيع بواسطته كشف صور وأشكال محددة المعالم ، بعد ان كنا فيما مضى لانرى سوى سحب سديمية ، نعم أنه قد زودنا بما نستطيع تسميته « بالدليل المعاصر » ، الذى يكشف لنا عن حالة الفكر واللغة والدين والحضارة ، فى عصر لم تعرف فيه أية حدود بين السانسكرىتية واليونانية ، وبين هاتين اللغتين واللاتينية والألمانية واللهجات الأربع الأخرى . إذ كانت هناك لغة واحدة غير منقسمة على نفسها . ان غيوم الأساطير ستتشع شيئا فشيئا ، وتمكننا من اكتشاف فجر الفكر واللغة وراء السحب العابرة : وسنعرف الطبعه الحقة اللى أخفها الأساطير طوبلا وحجبها (٢) .

وتضمن الربط بين اللغة والأسطورة — من جهة أخرى — مشكلة كبرى بعد أن كان من المتوقع أن يحمى هذا الربط بحل واضح محدد للمعضلة القديمة . وانحدار اللغة والأسطورة من أصل واحد أمر لاشك فيه ، ولكنهما غير متماثلين فى تكوينهما باى حال . إذ يظهر فى اللغة على الدوام طابع منطقي بمعنى الكلمة . أما الأسطورة فتبدو وكأنها تتحدى كل القواعد المنطقية . فهي مشوشة متقلبة ولا عقلية . فكيف نستطيع الربط بين هاتين الظاهرتين غير المتوائمتين ؟ .

وابتكر ما كس مولر وآخرون من الكتاب الذين يتمون إلى نفس مدرسة الأساطير المقارنة طريقة بارعة للإجابة عن هذا السؤال . فقد ذكروا أنه من الصحيح أن الأسطورة لاتعد أكثر من مظهر من مظاهر اللغة ، ولكنها من مظاهرها السلبية ، لا الإيجابية . فالأسطورة تمثل جانبها السئ ، أكثر من تمثيلها لجانبها الخير . وتتميز اللغة بغير شك بانها منطقية وعقلية ، ولكنها من جهة أخرى مصدر لأوهام وأباطيل . إذ انبعثت أخطاء من أعظم ما انجزته اللغة ذاتها . فاللغة تتألف من كلمات عامة ، ولكن التعميمات تدل على الغموض والإبهام على الدوام . وتعدد المعانى والمرادفات فى الكلمات ليس

(٢) Müller والأساطير المقارنة - ص ١١ - ٣٣ - ٨٦ . ضمن « مقالات

مختارة » الجزء الأول ٣١٥ - ٣٨٥ - ٤٤١ .

من المظاهر العرضية للغة . أنه قد نتج عن طبيعتها ذاتها . وكما تتصف الأشياء بتوفر أكثر من صفة لها ، كما تبدو إحدى الصفات في بعض الظروف أكثر تناسبا من الصفات الأخرى مع الاسم المطلق على الشيء ، حدث بالمثل ، بفعل الضرورة ؛ أن كان لأغلب الأشياء في العصور المبكرة التي عرف فيها الناس الكلام أكثر من اسم . وعراقة اللغة تتناسب تناسبا طرديا مع كثرة المترادفات . ولو استمر استخدام هذه المترادفات من جهة أخرى ، فإنه سيؤدي بالضرورة إلى ظهور وفرة من كلمات الجناس . فلو اسمينا مثلا الشمس خمسين اسما مختلفا تعبر عن خصائصها المختلفة ، فإن بعض هذه الأسماء سيستعمل للدلالة على أشياء أخرى يتصادف دلالتها على نفس الصفات . في هذه الحالة ستشترك أشياء مختلفة في نفس الاسم . وهذا يؤدي إلى ظهور الجناس . هذه هي نقطة ضعف اللغة ، وتمثل في الوقت نفسه الأصل التاريخي الذي انبعث منه الأسطورة . ويتساءل ما كس مولر كيف يمكننا أن نفسر تلك المرحلة من تاريخ العقل الإنساني ، التي ظهرت فيها الحكايات الغريبة عن الآلهة والأبطال ، وتلك الكائنات الخرافية ، التي لم تقع عليها عين على الإطلاق ، والتي لا يمكن لأى عقل سليم أن يتصورها ؟ . وما لم تتم الإجابة عن مثل هذا السؤال ، فإن هذا سيؤدي إلى استبعاد أى اعتقاد في حدوث أى تقدم منظم للعقل الإنسانى خلال كل العصور وفي سائر البلدان ، وسيوصف مثل هذا الاعتقاد بالزيف . على أننا قد أصبحنا بعد كشف علم اللغة المقارن في موقف يسمح لنا بتجنب الوقوع في مثل هذا الشك ، ويسمح لنا بإزالة هذه العقبة الكأداء . فنحن نعرف أن تقدم اللغة ذاتها (وهو من أعظم حقائق حضارتنا الإنسانية) قد أدى حتما إلى حدوث ظاهرة أخرى ، هي ظاهرة الأساطير ، لأن تسمية نفس الشيء باسمين مختلفين قد أدى إلى انبعاث شخصيتين مختلفتين من الاسمين . وهذا أمر طبعى لا مندوحة من حدوثه . ولما كان من المستطاع رواية نفس القصص عن كليهما ، لذا فليس من المستبعد تصوير هاتين الشخصيتين كأخ وأخته أو أب وابنة (٣) .

(٢) أنظر مولر - المرجع السابق ص ٤٤ - من مقالات مختارة - الجزء الأول ص ٧٨ .

ولوقبلنا هذه النظرية ، فإننا نكون قد نجحنا في التغلب على هذه الصعوبة . إذ أننا سستمكن من تفسير كيف أدت التفاعلية العقلانية الكامنة وراء الكلام الإنسانى ، إلى ظهور مثل هذه الأساطير بخصائصها اللاعقلية غير المفهومة . ويعمل العقل الإنسانى فى صورة معقولة على الدوام ، ويتصف حتى العقل البدائى بسلاسته ومعقوليته ، ولكنه من ناحية أخرى كان فجاً يفتقر إلى الخبرة . ولا عجب بعد أن تعرض هذا العقل غير المحرب لإغراء كبير بفعل زيف الكلمات وبطلانها ، إذا اضطر إلى التدهور . هذا هو الأصل الحقيقى للفكر الأسطورى . واللغة ليست مدرسة للحكمة فحسب ، ولكنها مدرسة الحماقة أيضاً . وتكشف لنا الأسطورة عن الجانب الآخر . فهى ليست أكثر من ظلال قائمة ألقها اللغة على عالم الفكر الإنسانى .

وهكذا تبدو لنا الأسطورة من خلال هذا التصور ظاهرة مرضية ، من حيث أصلها وماهيتها على السواء . إنها مرض يبدأ فى ميدان اللغة ، ويتشرب بتأثير عدوى خطيرة فى جسم الحضارة الإنسانية كلها . على أنه رغم دلالتها على جانب من الخبل ، إلا أنها قد تضمنت منهجاً . ونحن نصادف مثلاً فى الأساطير اليونانية — كما هو الحال فى الأساطير الأخرى — قصة الطوفان الكبير الذى قضى على الجنس البشرى . فلم ينبج من الطوفان الذى أنزله الإله زوس بهيلاس غير اثنين هما «دوقاليون» وزوجته «فيرا» . واستقر بهما المقام أعلى جبل بارناسوس . وهناك استمعوا إلى نبوءة تدعوهم إلى إلقاء عظام أمهما خلف ظهرهما . واهتدى «دوقاليون» إلى التفسير الصحيح لهذه النبوءة ، فالتقط بعض أحجار من الأرض وألقاها خلف ظهره ، وانبعث من هذه الأحجار الجنس الجديد للبشر من رجال ونساء . ويقول ماكس مولر: فهل هناك ما هو أكثر إثارة للسخرية من هذه الرواية الأسطورية التى تروى عن خلق الجنس البشرى ؟ ومع هذا فلقد أصبح فهمها ميسوراً بعد أن هدانا علم أصل اللغات المقارن إلى المفتاح الصحيح لذلك . فلم تكن هذه الرواية بأكثر من نكتة جاءت نتيجة للخلط بين الكلمتين

المتجانستين λδος ، و λαας (٤) . هذا هو سر الأساطير بمخالفته ، وفقاً لهذه النظرية .

سيتمين لنا إذا حللنا هذه النظرية أنها مزاج غريب من العقلانية والرومانتيكية . والعنصر الرومانتيكي واضح ، وهو الأغلب فيما يبدو . فإن ماكس مولر يتحدث وكأنه - بمعنى ما - تلميذ لنوفاليس أو شلاير ماخر . فهو يرفض النظرية القائلة بإمكان الاهتداء إلى أصل الدين في المذهب الإحيائي أو في عبادة القوى الطبيعية الكبرى . حقا هناك أديان طبيعية أو مادية كعبادة النار والشمس والسماء الساطعة . ولكن أى دين مادي هو مجرد مظهر مستمد من أصل أعمق من ذلك . فهو لا يوضح معنى الدين في جملة ، كما أنه لا يساعدها على الاهتداء إلى المصدر الأساسي الأول . فعلينا أن نبحث عن الأصل الحقيقي للدين في نطاق أعمق من الفكر والشعور . فلم تكن الأشياء التي فتن الناس بها في البداية من الأشياء المحيطة بهم . إذ كان العقل البدائي ذاته أكثر تأثراً بمنظر الطبيعة في حالة النظر إليها في جملة . أن الطبيعة كانت بمثابة اللامعروف بالنسبة للمعروف ، وبمثابة اللامتناهي بالمقارنة بالمتناهي . لقد كان هذا الشعور هو الذي زود الإنسان بالتزوع إلى الفكر الديني ، وإلى إنشاء اللغة منذ البداية . وكان الاتجاه إلى إدراك انلامتناهي منذ البداية عنصراً مكملاً ضرورياً لكل تفكير متناهي وجزءاً لا يتجزأ منه . ولقد وجدت عناصر من التعابير الأسطورية والدينية والفلسفية التي ظهرت فيما بعد ، في التأثيرات الباكورة التي أحدثها اللامتناهي في الحس الإنساني . هذه التأثيرات هي المصدر الحقيقي الأول لمعتقداتنا الدينية كلها (٥) . ويتساءل ماكس مولر لماذا نشعر بغربة عندما يلجأ القدامى اعتماداً على لغتهم التي

(٤) « الأساطير المقارنة » - المرجع السابق ص ٨ - ضمن مقالات مختارة الجزء الأول ص ١٠ .

(٥) أنظر ماكس مولر - الدين الفطري ضمن Gifford Lectures (محاضرات جيفورد ١٨٨٨ لندن ونيويورك - لونيغان جرين ١٨٨٩) . المحاضرة الخامسة « تعريف للدين » ص ١٠٣-١٤٠ - « الدين الطبيعي - محاضرات جيفورد ١٨٩٠ . لونيغان ١٨٩١ . المحاضرة السادسة « الدين الطبيعي وما فوق الطبيعي » ص ١١٩ .

تحقق بالحياة وتفيض بمختلف الألوان إلى تصور الطبيعة في صورة نابضة بالحياة مزودة بقوة بشرية ، بل تفوق قوى البشر ، بدلا من أن يرسموا أفكارهم بألوانا الباهتة التي نبعثها في فكرنا الحديث . وإن كان لاغربة في هذا لأن ضوء الشمس أسطع من ضوء عين الإنسان ، وزئير العواصف أعلى صوتا من صيحات البشر (٦) هذا الكلام رومانتيكى للغاية . ولكن علينا ألا نسمح لأنفسنا بالانخداع بأسلوب ماكس مولر الرومانتيكى الخلاب . فلنأخذ نظرا إلى نظريته جملة ، فلنأخذ سبيلنا عقلائية ومنطقية بمعنى الكلمة .

فلم تكن نظريته إلى الأسطورة في صميمها بعيدة البعد كله عن نظرة القرن الثامن عشر ، ونظرات مفكرى عصر التنوير (٧) . حقا لم تعد الأسطورة والدين يبدوان في نظر مولر مجرد اختراع دال على التعسف ، أو حيلة من صنع كهنة ماكرين ، ولكنه قد أقر القول بأن ليست الأسطورة أكثر من وهم كبير . فهي ليست خدعة واعية ، ولكنها خدعة قد تربت على طبيعة العقل الإنسانى ، وجاءت أولا وبوجه خاص نتيجة لطبيعة الكلام الانسانى . والأسطورة مازالت تدل على حالة من الحالات المرضية ، واكتننا الآن أصبحنا قادرين على إدراك الجانب المرضى في الأسطورة بغير لجوء إلى افتراض دلالتها على أى نقص في العقل الإنسانى ذاته . ولو اعترفنا بأن اللغة مصدر الأسطورة ، فإن ما يترتب على ذلك هورد حتى نقاوض الفكر الأسطورى ذاتها إلى قوة موضوعية وبالتالي إلى قوة عقلائية مطلقة .

وازداد أثر هذه النظرية زيادة كبيرة بعد أن أيدها - مع بعض تحفظات - الفيلسوف الذى حاول خلق « فلسفة تركييبية » قد اعتمدت

(٦) الأساطير المقارنة - نفس المرجع ص ٣٧ . ضمن مقالات مختارة الجزء الأول ص ٣٦٥ .

(٧) من الحقائق الملحوظة ، أنه من المستطاع العثور على أول بشائر نظرية ماكس مولر في كتابات أحد العقلائين . ولقد أرجع « بالو » في مقال ساخر بعنوان Sur Pécquivoque أصل الأساطير إلى غموض الكلمات .

على بحث شامل لكل أفعال العقل الإنسانى ، واستندت طريقته على أسس تجريبية ، وعلى نظرية عامة فى التطور . فلقد رأى هربرت سبنسر أن أول مصدر أساسى لكل الأديان هو عبادة الأسلاف . واعتقد أن أول صور العبادة لم تنجه إلى قوى الطبيعة ، ولكنها اتجهت إلى عبادة الأموات (٨) . غير أننا إذا أردنا فهم كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة آلهة فى صورة أشخاص ، فإن علينا أن نفترض فرضاً آخر . واعتقد سبنسر أن قوة الكلام وتأثيره الدائم هو الذى جعل تحقق هذه الخطوة أمراً ممكناً ، بل وضرورياً . فإن الكلام الإنسانى مجازى فى صحيحه . فهو زاحر بالتشبيهات والاستعارات ، ولا يستطيع العقل البدائى فهم هذه التشبيهات فهما مجازيا ، بل ينظر إليها على أنها حقائق ، ويتبع هذا المبدأ فى فكره وأفعاله . أن هذا التفسير الحرفى للكلمات المجازية هو الذى أحدث النقلة من الصور الأولى لعبادة الأسلاف ، إلى عبادة الكائنات الإنسانية ، ثم إلى عبادة النباتات والحيوانات حتى انتهى الأمر إلى عبادة قوى الطبيعة فى النهاية . ومن العادات الشائعة فى المجتمعات البدائية تسمية أى طفل حديث الولادة بأسماء نباتات وحيوانات ونجوم وأشياء طبيعية أخرى . فيسمى الولد نمراً أو أسداً أو غراباً أو ذئباً وتسمى البنت قدراً أو نجمة . ولم تكن هذه الأسماء فى أصلها أكثر من (نعوت زخرفية*) تعبر عن بعض الأوصاف الشخصية التى تنسب إلى البشر . وكان لا مفر من إساءة تفسير هذه الأوصاف المكملية للأسماء ، نظراً لميل العقل البدائى إلى تفسير كل الكلمات تبعاً لمعناها الحرفى . فبمجرد استعمال كلمة « فجر » كاسم حقيقى لأى شخص ، أدى ذلك ، تقليدياً ، فى نظر الهمجى بعقليته اللاتقيدية إلى تصور وجود هوية بين هذا الشخص وبين الفجر . وتفسر الروايات التى

(٨) انظر كتاب « هربرت سبنسر » - « مبادئ علم الاجتماع »
The Principles of Sociology (١٨٧٦ الفصل العشرون نيويورك Appleton
١٩٠١) - الجزء الأول ص ٢٨٥ .

(*) Epithete ornantia.

تروى عن الفجر اعتمادا على هذه الهوية ، بعد أن أصبحت ظاهرة الفجر أكثر سهولة في فهمها . وفصلا عن ذلك ، فعندما يطلق هذا الاسم على بعض المنتمين إلى أية قبائل مجاورة ، أو إلى من ينتمون إلى نفس القبيلة وعاشوا في أزمنة مختلفة ، فإن هذا يؤدي إلى ظهور تفسيرات متناقضة عن أصل الفجر ، أو شيوخ روايات مختلفة عنه (٩)

هنا كذلك ، تم تفسير ظاهرة الأسطورة - وكل ما ينتمي إلى بانتيون الآلهة - على أنها مرض . فلقد جاءت عبادة الأشياء والظواهر التي تدرك في صورة أشخاص نتيجة لبعض أخطاء لغوية . والاعتراضات التي يحتمل توجيهها إلى مثل هذه النظرية واضحة : فالأسطورة من أقدم المؤثرات وأعظمها أثرا على الحضارة الإنسانية . وهي وثيقة الصلة بكل الأفعال الإنسانية الأخرى . فهي لاتنفصل عن اللغة والشعر والفن والفكر التاريخي في صورته القديمة . ويمر حتى العلم ذاته خلال مرحلة أسطورية ، قبل بلوغه مرحلته المنطقية . فلقد سبقت «الكيمياء» الكيمياء كما سبق التنجيم الفلك . ولو صحت نظريتنا ماكس موار وهيرت سينسر ، لوجب علينا أن نستخلص من ذلك اعتماد تاريخ الحضارة الإنسانية على مجرد سوء فهم ، وإساءة تفسير الكلمات والمصطلحات . وأن الاعتقاد بأن الحضارة الإنسانية من نتائج وهم فحسب ، أو أنها نتيجة الشعوذة في استعمال الكلمات ، أو مجرد عبث صبياني ، ليس فرضا مقبولا ولا مستصوبا .

(٩) نفس المرجع - الفصل الثاني والعشرون - والرابع والعشرون الجزء الأول

٣ - الأسطورة وسيكلوجية الانفعالات

تشترك نظريات الأسطورة التي قمنا ببحثها حتى الآن - رغم اختلافاتها العديدة الهامة - في ظاهرة واحدة . فلقد استندت جميع التفسيرات التي جاء بها تايلور وفريزر وماكس مولر وهربرت سبنسر على المسلمة القائلة بأن الأسطورة هي أولا وأساسا جمع من « الأفكار » والمتمثلات والمعتقدات والأحكام النظرية . ولما كان هناك تناقض صريح بين هذه المعتقدات وتجاربنا الحسية ، ولعدم وجود أية موضوعات طبيعية تناظر المتمثلات الأسطورية ، لذا تعد الأسطورة مجرد أوهام . وسوف ينبعث بالضرورة سؤال عن سر شدة تعلق الناس بمثل هذه الأوهام ، وإصرارهم على التمسك بها . فلماذا لا ينظرون إلى عالم الأشياء نظرة مباشرة ، ويرونها وجها لوجه . ما الذي يجعلهم يفضلون اللجوء إلى عالم من الأوهام والهلوسة والأحلام ؟

وأدى التقدم الذي حدث في الأنثروبولوجيا الحديثة والسيكلوجية الحديثة إلى ظهور طريقة جديدة في الإجابة عن السؤال . فعلمنا أن ندرس الجانبين على السواء جنباً إلى جنب ، لأن كليهما يمثل الآخر ويكمله . وأدت الأبحاث الأنثروبولوجية إلى القول بأننا إذا أردنا الاهتمام إلى فهم واف للأسطورة فإن علينا بدء البحث من نقط مختلفة . فلقد كشف وراء التصورات الأسطورية نطاق أعمق جرت العادة على إغفاله ، أو لم تدرك - على أية حال - أهميته كاملة . كان لأصل الكلمة اليونانية ميتوس (Ψ) بمعنى الأسطورة تأثير ملحوظ إلى حد ما على دارسي الفكر والدين اليوناني على اللوام . فلقد بدت الأسطورة في نظرهم قصة أو مجموعة من القصص أو الروايات التي تروى أفعال الآلهة ، أو مغامرات الأسلاف البطولية . وبدا هذا التفسير كافيا عندما كان الدارسون معنيين أساسا بدراسة المصادر الأدبية وتفسيرها ، وعندما

كان اهتمامهم منصبا على المراحل العليا من الحضارة كحضارة البابليين والهنود والمصريين واليونانيين . واقتضت الحاجة فيما بعد توسيع هذه الاهتمامات . فهناك قبائل بدائية كثيرة لانصاف عندها أية أساطير متقدمة او روايات لأفعال الآلهة أو أشجار لأنسب الآلهة، وان كانت هذه الشعوب تظهر جميع الخصائص المعروفة لصور الحياة المتأثرة بالأساطير والخاضعة خضوعا كاملا لها . على أن هذه الأساطير لا تعبر عن نفسها كثيرا في أفكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها في الأفعال . هذا يعنى في وضوح غلبة العامل العملى على العامل النظرى . وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجود البدء بدراسة الطقوس إذا أريد فهم الأسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الأنثولوجيين والاثروبولوجيين . ولم يعد الممجي يبدو على ضوء هذه الطريقة المنهجية الجديدة « فيلسوفا بدائيا » ، لأن الإنسان عندما يقوم بأى طقوس أو مراسم دينية ، فإنه لا يكون فى حالة تفكير أو تأمل ، أو مستغرقا فى تحليل الظواهر الطبيعية . فهو يستغرق فى هذه الحالة عند الانفعال والشعور ، لا فى حالة التأمل . واتضح أن الطقوس عنصر عميق باق فى حياة الناس الدينية أكثر من الأسطورة . ويقول العالم الفرنسى دوتيه (٥) : « بينما تتغير المعتقدات تظل الطقوس سائدة مثل بقايا الحيوانات الرخوية التى تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية (١) »

وأيد تحليل الأديان الراقية هذه النظرة . واستفاد على خير وجه روبرتسون سميث فى كتابه النموذجى (دين الساميين) (٢) من المنهج القائل بأن أصوب طريقة لدراسة المتمثلات الدينية هو البدء بدراسة « الأفعال » الدينية . وبدا

E. Douté. (٥)

(١) Douté - السحر والدين فى شمال أفريقيا Magic et religion dans l'Afrique du Nord (الجزء - Topographie Adolphe Jourdan ١٩٠٩ ص ٦٠٢) .

(٢) روبرتسون سميث - محاضرات عن دين الساميين Lectures on the Religion of the Semites (إدنبره - بلاك ١٨٨٩) .

الدين اليوناني ذاته اعتمادا على هذا الاساس المفيد في ضوء جديد وواضح :
وكتب المس جين الين في « مقدمة لدراسة الدين اليوناني » :

« الدين اليوناني كما يظهر في الكتب الجماهيرية ، بل وفي الابحاث الاكثر جدية من المسائل التي تتبع علم الاساطير ، ولم تظهر أية محاولة جادة لبحث الطقوس اليونانية ، وإن كانت وقائع الطقوس أسهل في اثباتها وتحقيقها وأكثر ثباتا ، كما انها ليست أقل شأنا من حيث الاهمية . فان سلوك أى شعب نجما آلهته سيظل دائما مفتاحا - لعله أكثر توفيقا - لمعرفة معتقداته . وتعتمد أول خطوة في أية دراسة علمية للدين اليوناني على بحث طقوسه بحثا دقيقا » (٣)

واعترض تطبيق هذا المبدأ عوائق كثيرة . والطابع الشعوري الانفعالي في الطقوس الدينية البدائية لا يمكن أن تخطئه الفراسة ، وإن كان تحليل هذا الطابع على الطريقة العلمية ووصفه لم يكن بالأمر اليسير ، عندما كانت سيكولوجية القرن التاسع عشر خاضعة لنظرتها التقليدية . وحاول الفلاسفة والسيكولوجيون منذ العصور القديمة وضع نظرية عامة للانفعالات ، ولكن تعثرت كل هذه المحاولات - أولم توفق إلى حد ما - بسبب الاقتصاء في هذا البحث على التأملات النظرية . إذ افترض بوجه عام إمكان تعريف الانفعالات بالرجوع إلى الأفكار . وبدأت هذه الطريقة أنها الطريقة الوحيدة لتوضيح حقيقه الانفعالات في صورة معقولة . وكانت أخلاقيات الرواقين قد استندت على المبدأ القائل بأن العواطف وقائع مرضية ، ووصفت بأنها نوع من المرض العقلي . ولم تذهب سيكولوجية القرن السابع عشر العقلانية إلى ما هو أبعد من ذلك . ولم يعد ينظر فيها إلى المشاعر على أنها ظواهر شاذة ، ووصفت بأنها طبيعية ، ومن الضرورات التي تترتب على اتصال الجسم بالنفس . ووصفت العواطف الانسانية في نظريتي ديكارت وسبينوزا بأنها أفكار غامضة وغير وافية ، ولم تستطع حتى سيكولوجية التجريبيين الانجليز تغيير

(٣) جين الين هاريسون - « مقدمة لدراسة الدين اليوناني » Prolegomena to the Study of Greek Religion (كمبريدج ١٩٠٣ ص ٧ من التمهيد) .

هذه الفكرة النظرية العامة . واستمر النظر حتى في هذه السيكولوجية إلى الأفكار كمرکز للاهتمام السيكولوجي ، رغم إدراكها على أنها مستنسخات من التأثيرات الحسية، وعدم اعتبارها أفكاراً منطقية . ووضع في ألمانيا هربارت ومدرسته تفسيراً آلياً للانفعالات ، ردت فيه إلى علاقات معينة بين المدركات والمتمثلات والأفكار .

هكذا استمر الحال حتى وضع «ريبو» مذهباً جديداً ، ووصفه بالمذهب «الفسولوجي» ، من قبيل التفرقة بينه وبين المذهب «النظري» القديم . وبين ريبو في مقدمة كتابه عن سيكولوجية الانفعالات أن سيكولوجية المشاعر مازالت مضطربة ومتخلفة بالمقارنة بالجوانب الأخرى من السيكولوجي . فلقد كانت الدراسات الأخرى مثل دراسة المدركات الحسية والذاكرة والصور مقضلة على الدوام . واعتقد ريبو أن الخطأ السائد الذي اتجه إلى جعل حالات الانفعالات متضمنة في الحالات الفكرية ، وإلى الاعتقاد بوجود تماثل بينهما ، أو الذي ينجح إلى بحث الانفعالات على أنها تابعة للفكر ، لا يمكن أن يؤدي إلى غير الخطأ . فإن حالات الشعور ليست مجرد حالات ثانوية أو تابعة . إنها على عكس ذلك فطرية ومستقلة استقلالاً ذاتياً ، ولا يمكن ردها إلى الفكر . فهي قادرة على الوجود بغير اعتماد عليه أو تبعية له . واعتمد هذا المذهب على عوامل بيولوجية عامة . فلقد حاول ريبو الربط بين كل حالات الشعور والأحوال البيولوجية ، وأن يعتبرها تعابير مباشرة وواضحة للجانب النبأى من الحياة .

وتبعاً لما قاله ريبو : « لم تعد المشاعر والانفعالات وفقاً لهذه النظرية مظاهر سطحية فحسب أو مجرد ومضات بسيطة . فهي تندلع من أعماق الفرد وتنبع من حاجاته وغرائزه أو من حركاته ، في عبارة أخرى . . . والرغبة في رد حالات الانفعال إلى أفكار واضحة محددة ، أو تخيل إمكان تحديدها اعتماداً على ذلك يعنى إساءة فهمها إساءة كاملة ، والحكم على أنفسنا بالإخفاق مقدماً » (٤) .

(٤) «ريبو» - « سيكولوجية العواطف » La psychologie des sentiments =

واتبع نفس النظرة كل من وليم جيمس والسيكولوجى الدانماركى (٥) لانجه C. Lange واهتدى كل منهما إلى نفس النتيجة اعتماداً على نظرتين مستقلين . فلقد أكد الاثنان الأهمية الأولية للعوامل الفسيولوجية في الانفعال . وقالوا إننا إذا أردنا فهم الطابع الحقيقى للانفعال وتقدير وظيفته البيولوجية وقيمته ، فإن علينا أن نبدأ بوصف الأعراض الفزيائية . وتظهر هذه الأعراض في صورة تغيرات تطراً على عضلات الأعصاب والأوعية الدموية . ويرى لانجه أن التغيرات التى تظهر في الأوعية الدموية هى التى تحدث أولاً ، لأن أى تأثير طفيف يطرأ على الدورة الدموية يؤدى إلى ظهور آثار له في المخ والنخاع الشوكى . فلا وجود لإدراكى انفعال منفصل . إن مثل هذا القول قد جاء من التجريد فحسب . إن البحث فيها جزء لا يتجزأ من دراسة الانفعالات . فما الذى نصادفه إذا قمنا بتحليل انفعال مثل انفعال الخوف ؟ إننا نصادف أولاً وأساساً تغيرات في الدورة الدموية . إذ تنقبض الأوعية الدموية ، وتزداد سرعة القلب ، كما تزداد سرعة التنفس وصعوبته . إن انفعال الخوف لا يسبق مثل هذه الردود الفعلية الجسمانية . إنه يتبعها ، ويدل على الوعى بهذه الحالات الفسيولوجية أثناء حلولها وبعد حلولها . ولو أننا قمنا بتجربة نظرية ، وحاولنا انتزاع كل الأعراض الجسمانية الدالة على انفعال الخوف (كازدياد النبضات وارتعاش الجلد وارتجاف العضلات) ما بقى أى شئ دال على الخوف . وكما قال وليم جيمس في التعبير عن ذلك « لا وجود لأية خامة عقلية مستقلة منفصلة يصنع منها الانفعال » . فلذا علينا أن نعكس وضع ما قبله حتى الآن كل من الحس العام والسيكولوجية العامة ، وعلى حد تعبيره :

« تقول البدهة إننا نتعرض للخسارة فنبشعر بأسى ونبكى ، ونقابل

= (باريس ١٨٩٦ - الترجمة الإنجليزية The Psychology of Emotions - نيويورك - شارل سكرينر ١٩١٢ - مقدمة ص ٧) .

(٥) لانجه C. Lange - Gemütsbewegungen لايزج ١٨٨٧ ترجم إلى الإنجليزية « The Emotions » الانفعالات . ضمن كلاسيكيات علم النفس Psychology Classics الجزء الأول « بالتيومور ويلكز » ١٩٢٢ .

دبا فنشعر بالخوف ونجرب، ونشعر بأن أحد أعدائنا قد أهاننا، فغضب ونضرب والفرض الذى يدافع عنه هنا يقول إن ترتيب الأحداث على هذا الوجه غير صحيح . فإن أية حالة عقلية لا ترتب مباشرة على أية حالة عقلية أخرى . فيجب أولاً أن يتخلل هاتين الحالتين بعض مظاهر جسمانية . والتفسير الأكثر اتباعاً للعقل هو أننا نشعر بحزن لأننا نبكى ، ونغضب لأننا نضرب ، ونشعر بخوف لأننا نرتجف . فمن غير الصحيح كما يقال أننا نبكى لأننا نشعر بحزن . أو نضرب لأننا نشعر بغضب ، أو نرتجف لأننا نشعر بفزع وغير ذلك . فبغير التغيرات التى تحدث فى الجسم وتنبع الإدراك الحسى ، لن تظهر هذه الحالات الأخيرة إلا كأنها حالات من حالات المعرفة ، أى باهتة لا لون لها ، خالية من كل حرارة انفعالية . فعلى ما لذن أن نعتقد بأننا عندما نرى الدب فإننا نقرر أنه من الأصوب لنا أن نجري ، وأننا عندما نتعرض للإهانة فإننا نقرر أنه من الأصوب أن نضرب ، فنحن لانشعر فى مثل هذه الحالات بانفعل بالخوف أولاً أو بالغضب (٦)

وإذا تكلمنا عن الناحية البيولوجية ، سيتضح لنا بغير شك تميز الشعور بطابعه العام أكثر من حالات المعرفة ، وأنه أسبق منها ويمثل نطاقاً أكثر أولية فى العقل ، من حالات المعرفة . ومن ثم يبدو من ناحية تفسير حالات الشعور بالرجوع إلى حالات تتبع مجال لاحق (كأنه تفسير للأول بالرجوع إلى الأخير) وفى حالة المشاعر ، تكون حالات الحركة والنزوع الأولية ، بينما تعد المظاهر الانفعالية ثانوية . وكما أشار ريبو يمكن الاهتمام إلى أصل الانفعال فى أعصاب الحركة والنزوع وليس فى الشعور باللذة والألم : « إن اللذة والألم مجرد نتائج ، علينا أن نستشدها عند البحث عن العلة الخفية فى نطاق الغرائز ، وعند تحديدها » . ولقد كان الوثوق فى الوعى وحده كينة ، والاعتقاد بأن الجزء الواعى فى الحادثة يمثل جانبها الأساسى من الأخطاء الجذرية الكبيرة ، ولذا فإن الفرض القائل « بأن الظواهر الجسمانية التى تصحب كل حالات

(٦) وليم جيمس - مبادئ علم النفس The Principles of Psychology

(نيويورك - صنتى هولت ١٨٩٠ - الجزء الثانى - ص ٤٤٩) .

الشعور عوامل خارجية يمكن إغفالها هو إفتراض لا يتبع السيكلوجى ولا يعنينا » (٧)

وأمكن سد الفجوة التى كانت قائمة حتى ذلك الوقت بين السيكلوجى والأنثروبولوجى بعد ظهور هذه النظرة الجديدة . فلم تكن السيكلوجية التقليدية التى ركزت إهتمامها على مظاهر الفكر فى حالات العقل قادرة على تقديم أكثر من عون قليل إلى الأنثروبولوجيا فى حالتها الجديدة بعد أن ازدادت عنايتها بالطقوس أكثر من عنايتها بالأساطير . والطقوس فى الحق من المظاهر الحركية للحياة النفسية . وما تكشف عنه هو بعض ميول وحاجات ورغبات لا مجرد « متمثلات » « وأفكار » . وترجم هذه الميول إلى حركات كالحركات الإيقاعية الوقورة والرقصات الوحشية ونظم الطقوس أو السورات الشهوانية العنيفة . وتمثل الأسطورة العنصر « الملحمى » فى الحياة الدينية البدائية ، كما تمثل الطقوس العنصر « الدرامى » فيها . وعلينا أن نبدأ بالطقوس إذا أردنا فهم الأساطير . ولن نستطيع الحكايات الأسطورية الخاصة بالآلهة أو الأبطال ، إذا نظرنا إليها فى ذاتها أن تكشف لنا سر الدين ، لأنها لا تزيد عن مجرد تفسيرات لهذه الطقوس . فهى تحاول تفسير شىء قائم بالفعل أى شىء يرى فى هذه الطقوس ويجرى فى صورة مباشرة . هذه الحكايات الأسطورية تضيف المظهر « النظرى » لناحية الحياة الدينية العملية . ويصعب علينا إثارة أى سؤال خاص بأى هذين المظهرين هو الأسبق . فلا وجود لأى انفصال بينهما ، لأنهما متضايقان ، وبينهما تبعية متبادلة . فكلاهما يدعم الآخر ، ويفسره .

وجاءت الخطوة التالية فى هذا الاتجاه عند ظهور « نظرية التحليل النفسى للأسطورة » . وكانت مشكلة الأسطورة قد بلغت مرحلة حاسمة عندما بدأ زيجموند فرويد ينشر مقالات عن الطوطم والتابو سنة ١٩١٣ (٨) . وعرض اللغويون والأنثروبولوجيون عدة نظريات فى الأسطورة .

(٧) « ريبو » - المرجع السابق ص ٣ .

(٨) نشر لأول مرة فى مجلة Imago التى كان زيجموند فرويد يحررها - الجزء الأول .

وأفادت كل هذه النظريات في توضيح جانب معين من المشكلة ، ولكنها لم تستطع إلقاء ضوء على المشكلة بأسرها . فلقد رأى فريزر في السحر نوعا من العلم البدائي . ووصف تاياور الأسطورة بأنها فلسفة همجية . وراها ماكس مولر وسبنسر مرضا يصيب اللغة . وتعرضت هذه النظرات كلها لانتقادات عنيفة . فلم يصادف خصومها أية صعاب في الكشف عما احتوته من نقاط ضعف . ولم يمتد حتى ذلك الوقت إلى أى حل نظرى أو تجريبي للمشكلة ، ولكن الحال قد تغير بعد ظهور الفرويدية . فلقد ظهرت هنا نظرة جديدة فتحت آفاقا واسعة ، ونشرت نتائج أفضل في البحث . فلم يعد ينظر إلى الأسطورة على أنها واقعة منعزلة . وتم الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماما يمكن دراستها دراسة علمية ، ويمكن برهنتها تجريبيا . وهكذا أصبحت الأسطورة تبدو شيئا منطقيا تماما ، وتكاد تكون منطقية إلى أبعد حد . فهي لم تعد تعنى بعض المعاني المضطربة الدالة على أكثر الأشياء غرابة وصعوبة في تصورها . أنها قد أصبحت تدل على نسق فكري ، وأصبح من المستطاع إرجاعها إلى عناصر قليلة بسيطة للغاية ، واستمر الاعتماد بأنها من «الظواهر المرضية» بغير شك، وإن كان علم الأمراض النفسية ذاته قد حقق تقدما كبيرا في نفس الوقت ، ولم يعد علماء الأمراض النفسية ينظرون إلى الأمراض العقلية أو النفسية على أنها دولة داخل دولة . فقد عرفوا كيف يرغمونها على اتباع القواعد العامة التي تصح عن عمليات الحياة السوية . ولم يعد العالم السيكلوجي يرى ضرورة لتغيير نظريته عند انتقاله من ميدان بحث إلى آخر . ففي وسعه استخدام نفس طرائق الملاحظة والبرهنة باتباع نفس المبادئ العلمية . واختفت الفجوة العميقة أو الثغرة غير القابلة للاجتياز التي تفصل بين نفسية «الأسوياء» ونفسية «الشواذ» .

وأثبت هذا المبدأ عند تطبيقه على الأسطورة ، تمخضه عن نتائج وبشائر هامة . فلم تعد الأسطورة غارقة في الأحاجي ، بل أصبح من المستطاع وضعها تحت ضوء البحث العلمي الساطع ، واتجه فرويد إلى العناية بالأسطورة ورعايتها في عناية فائقة، وكأنه يعنى بمريض، ويحرص على ملازمته فراشه. وبدا

له مصادفه « ناك أمرا لا يثير الدهشة ولا الحيرة على الإطلاق . فلقد رأى فيها نفس الأعراض المعروفة التي أصبح على دراية بها بفضل مشاهداته الطويلة . وأكثر ما يدهشنا عندما نقرأ هذه المقالات الأولى التي كتبها فرويد هو الوضوح والبساطة الذين اعتمد عليهما عندما وضع نظرياته . فلم تتصف النظريات التي جاءت في هذه المقالات بالتعقيد الجرم الذي ظهر فيما بعد في نظريات انصاره وتلاميذه الذين اعتمدوا على اتباعهم طريقة . كما اننا لانصادف فيها اى اتجاه دوجا طبقى دال على شدة الثقة بالنفس كالذى تميزت به أكثر كتابات التحليل النفسى التي جاءت فيما بعد . ولا يدعى فرويد أنه قد حل كل المعضلات التي استمرت دهورا طويلة . فإن ما أراد القيام به بكل بساطة هو إثبات وجود تشابه بين حياة الهمج النفسية والمصابين بأمراض نفسية . وهو تشابه قد يساعد على توضيح بعض حقائق قد تظل بغير ذلك غامضة في طي الكتمان .

وأوضح فرويد ذلك بقوله : « على القارئ ألا يتخوف من احتمال نزوع التحليل النفسى إلى لرجاع شىء معقد كالدين إلى مصدر واحد مفرد . ولو اضطر الأمر بحكم الواجب إلى تركيز البحث على مصدر من مصادر هذه الظواهر ، فإن هذا لا يعنى تفرد هذا المصدر ؛ أو القول بأن له القدر المعلى على العوامل المصاحبة له . فلن يستطاع تقرير الأهمية النسبية التي يمكن أن تنسب للظاهرة التي قمت ببحثها لمعرفة أصل الدين إلا بعد الجمع بين نتائج البحث التي تجرى في مجالات مختلفة . وإن كانت مثل هذه المهمة تتطلب جهدا يفوق الوسائل التي تتوافر للمحلل النفسى ، كما تتجاوز مقاصده » (٩)

وساعد اشتغال فرويد بالسيكولوجى على جعله في موقف أفضل لإنشاء نظرية عن الأسطورة أكبر تماسكا من نظريات السابقين له . وكان مقتنعا اقتناعا راسخا بوجوب البحث عن المفتاح الوحيد لعالم الأسطورة في الحياة « الانفعالية » للإنسان فحسب . ولكنه من جهة أخرى قد وضع نظرية جديدة أصيلة

(٩) « فرويد - Totem and Tabu (فيينا ١٩٢٠) نشر لأول مرة في مجلة « إيمانجو » - ١٩١٢ - ١٩١٣ - الفصل الرابع - الترجمة الإنجليزية « لبريل » A.A.A. Brill - نيويورك موقات يارد ١٩١٨) .

في الانفعالات ذاتها . وكانت النظريات السابقة تؤيد النظرة التي تطالب « بسلوكية لا تعنى بالنفس » . فقال ريبو : « إن ما يهم بالنسبة لكل الانفعالات ليست حالات النفس ، بل المظاهر الحركية أو الميول والشهوات بعد ترجمتها إلى حركات . وإذا أردنا تفسير هذه الحالات فلنأخذ لن نكون في حاجة إلى الرجوع إلى « نفس غامضة » مزودة بميول متوافقة أو متنافرة . فعلى أن نظهر سيكولوجيتنا من كل العناصر التشبيهية ، وأن نقيمها على أساس موضوعي صرف ، أي اعتماداً على وقائع كيميائية وفسيولوجية . فعلى استبعاد (النفس) المزعومة . ولكن سيظل هناك بعد إتمام هذا الاستبعاد الميل الفسيولوجي ، أي العنصر الحركي الذي يقوم بدور فعال في الكائنات اندائية والراقية على السواء » (١٠) .

على أن استبعاد كل التصورات الخاصة « بالنفس » ، لم يكن من الغايات التي سعى إليها فرويد على الإطلاق . واشترك فرويد أيضاً في الدفاع عن الاتجاه الآلي الصرف في تفسير أحوال النفس ، بيد أنه لم يعتقد في إمكان إرجاع كل الحياة الانفعالية للإنسان إلى علل كيميائية وفسيولوجية فحسب ، ورأى أنه من الميسور لنا - بل ويتحتم علينا - مواصلة وصف الظواهر الآلية للانفعالات بأنها ظواهر نفسية . ولكن ينبغي عدم الخلط بين الحياة النفسية والحياة الواعية . فالوعي ليس مرادفاً للكل . فهو لا يزيد عن جزء صغير من الحياة النفسية يتعرض إلى التلاشي والزوال . وهو لا يستطيع كشف ماهية هذه الحياة النفسية ، بل لعله يخفيها ويحجبها إلى حد ما .

والرجوع إلى « اللاوعي » خطوة هامة بغير مرء من وجهة نظر المشكلة التي نبهنا . فهو يؤدي إلى إعادة طرح المسألة برمتها . إذ بدت الأسطورة في كثير من النظريات السالفة شيئاً ضحلاً للغاية ، وقيل بأنها quid pro quo (شيء ساذج) ، وأنها تدل على الخطأ في استعمال قانون التبادلي ، أو على إساءة تفسير المصطلحات والكلمات الصحيحة .

(١٠) انظر ريبو - نفس المرجع - ص ٥ .

واكتسحت نظرية فرويد كل هذه المزايم الساذجة نوعاً ما . فلقد تم تناول المشكلة على نحو جديد ، كما رؤيت في أعماق جديدة . فالأسطورة بعيدة الغور في الطبيعة الإنسانية . وهي تعتمد على غريزة أساسية لا يمكن دفعها . وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها . ولكن لا يكفي للإجابة عن هذا السؤال أية إجابة تجريبية محضة . وكان فرويد في تحاليله الأولى يتجذد كطبيب ومفكر تجربي . وبدا فرويد كأنه قد استغرق كل الاستغراق في دراسة بعض حالات المرض النفسى المعقدة للغاية والكثيرة الإثارة للاهتمام . ولكن فرويد حتى في دراساته الأولى لم يقنع بجمع الوقائع : وكان منهجه استنباطياً أكثر منه استقرائياً . فهو يبحث عن مبدأ كلي يمكن الرجوع إليه في فهم الوقائع . وكان فرويد في الحق من العلماء الذين يتمتعون في مشاهداتهم بقدرة نفاذة غير مألوفة . وكشف ظواهر لم تنتج في إثارة اهتمام الأطباء حتى ذلك العهد . كما أنه بدأ في نفس الوقت في وضع تقنية سيكلوجية جديدة لتفسير هذه الظواهر . على أننا نصادف حتى في هذه الدراسات الباكورة التي قام بها أشياء تسترعى شدة الانتباه . فلم يقصد فرويد بهذه الدراسات على الإطلاق أن تكون مجرد تعميمات تجريبية . فما أراد فرويد الكشف عنه هو القوة المختبئة الكامنة وراء الوقائع المشاهدة ، ولذا اضطر على حين غرة إلى تغيير منهجه بأسره حتى يستطيع تحقيق هذه الغاية . وبينما استمر يتحدث كأحد الأطباء الباحثين في المرض النفسى ، كان يفكر في الوقت نفسه كأحد الميتافيزيقيين الجادين .

١. علينا إذا أردنا فهم ميتافيزيقا فرويد أن نتبع أصلها التاريخي . كان فرويد يعيش في جو الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر . وصادف في هذه الفلسفة نظرتين للطبيعة الإنسانية والحضارة الإنسانية بينهما تعارض متبادل على طول الخط . يمثل النظرة الأولى هيغل ، ويمثل شوبنهاور النظرة الثانية . ووصف هيغل التاريخ بأنه أحداث عقلية واعية أساساً ، وقال في مقدمة محاضراته عن فلسفة التاريخ : « لا بد أن يجرى الوقت أخيراً الذى يتيسر فيه فهم هذا النتاج الحصب للعقل الفعال ، الذى يعرضه علينا تاريخ العالم ١٠٠٠ ، وعلينا أن نلاحظ من البداية اتباع الظواهر التي نقوم

يبحثها . (يقصد التاريخ العالمى) لعالم الروح وتكشف الروح عن نفسها في المرحلة التي نشاهدها عن أعظم صورها تشخصاً وواقعية (١١) « وتحدى شوبنهاور هذا التصور الميجلى ، كما سنخر منه . وبدت في نظره . مثل هذه النظرة العقلانية المتفائلة عن الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنسانى حمقاء بشعة . فالعالم ليس من نتاج العقل ، أنه لاعقلى في صميمه وأصله . فهو وليد إرادة عمية . ولا يزيد العقل ذاته عن نتاج لهذه الإرادة العمياء التي خلقته كأداة لتنفيذ أغراضها . ولكن أين سنعثر على الإرادة في عالمنا التجريبي وفي عالم التجربة الحسية ؟ فالعالم بوصفه « شيئاً في ذاته » بعيد عن تناول التجربة الإنسانية ، ويبدو شيئاً بعيداً عن تناوله . ومع هذا فهناك ظاهرة واحدة نستطيع الاعتماد عليها في إدراك طبيعته . فإن قوة الإرادة — أى هذا الأساس الحق للعالم — تظهر في وضوح وجللاء في غريزتنا الجنسية ، ولسنا في حاجة إلى تفسير آخر . فان ما نصادفه في هذه الغريزة شيء يمكن فهمه في سهولة فهما مباشراً ، لأننا نشعر بها في كل آن وفي أقوى صورة لا تقاوم . فمن العبث الكلام عن العقل كما فعل هيغل ، والقول بأنه قوة كامنة وراء الأشياء ، أو الحاكيم المهيمن على العالم . إن الحاكم الحقيقي ، أو المحور الذي تدور حوله حياة الطبيعة وحياة الإنسان هو الغريزة الجنسية . فكما ذكر شوبنهاور : هذه الغريزة تمثل عبقرية النوع . فهي التي تصنع من الفرد أداة لتنفيذ غاياتها . كل هذا الكلام جاء في فصل مشهور من كتاب العالم إرادة وتمثلاً (١٢) الذي يبين لنا الأساس الميتافيزيقي العام لنظرية فرويد ، أو بمعنى أصح نواة هذه النظرية .

لن نعنى هنا بغير ما تتضمنه هذه النظرية بالنسبة لدراسة الفكر الأسطوري : وتعرض نقل منهج التحليل النفسى إلى هذا المجال — من وجهة تجريبية محضه — لصعاب جمة . فلا يحفى عدم صلاحية هذه المسائل لأية مشاهدة مباشرة . وظلت كل البراهين التي لجأ إليها فرويد مجرد فروض وخواطر .

(١١) هيغل « محاضرات في فلسفة التاريخ » — الترجمة الإنجليزى لسيريه «
(لندن — هنرى يوهن ١٩٠٧ ص ١٦) .
(١٢) « ميتافيزيقية أنواع الحب » في « الحياة إرادة وتمثلاً » لشوبنهاور .

فالأصل التاريخي للظاهرة التي قام بدراستها (المحرمات والنظام الطوطمي) غير معروف . واضطر فرويد لسد هذه الثغرة إلى الرجوع إلى نظريته العامة في الانفعال . فقال إن المصدر الأوحده للنظام الطوطمي هو فزع الهمجي من سفاح القربي . فهذا الدافع هو الذي أدى إلى زواج الأبعاد . إذ يعد كل من انحدر من نفس الطوطم مشاركا في الدم ، أى من نفس العائلة ، وتعتبر أية صلات عائلية مهما بلغت من الموانع التي تحول بصفة مطلقة دون أية معايشة جنسية . على أن الأنثروبولوجيين الذين درسوا المشكلة بعناية أكبر قد انساقوا إلى الاهتداء إلى نتائج بعيدة الاختلاف . فلقدين فريزر الذى ألف كتابا من أربعة أجزاء في هذا الموضوع انفصال الطوطمية عن زواج الأبعاد ، واختلاف كل منهما عن الآخر ، وأن كان كثيرا ما حدث ربط بينهما (١٣) . وتخضع الحياة الدينية والاجتماعية عند الأرونتا للنظام الطوطمي ، ولكنه بلا أدنى أثر على الزواج أو النوع ، بل وتشير الدلائل التقليدية إلى مرور عهد كان فيه الرجل يتزوج بامرأة من بنات الطوطم الذى ينتمى إليه (١٤) . وأفضل ما استطاع فريزر قوله بعد سنوات طويلة من البحث هو أن الأصل الأول لزواج الأبعاد وقاعدة تحريم سفاح القربي من المشكلات الخفية التي يصعب كشف النقاب عنها (١٥) .

واضطرب فرويد ، حتى يستطيع بلوغ النتائج التي اهتدى إليها إلى القيام بسحق هذا الاتجاه النقلى الحذر . وأكثر ما أثار دهشته هو التوافق في المضمون بين ما تنهى عنه الطوطمية (عدم قتل الحيوان الطوطم وعدم استعمال أية امرأة تابعة لنفس الطوطم لأية أغراض جنسية) ، وجريمة أوديب الخاصة بذبح أبيه ، وجريمته الثنائية عندما اتخذ أمه زوجة له . والتوافق من جانب آخر بينهما وبين الرغبة في الأواوين للطفل اللتين تركز

-
- (١٣) فريزر - Totemism and Exogamy - الطوطمية والزواج من خارج الأسرة - لندن - ماكيلان ١٩١٠ - الجزء الأول - ص ١٢ .
 (١٤) سبر بلدين سبنسر وجيلان F.J. Gillen « القبائل الوطنية في وسط استراليا - The Native Tribes of Central Australia » لندن ونيويورك - ماكيلان ١٨٩٩ أعيد طبعه ١٩٣٨ ص ٤١٩ .
 (١٥) فريزر . نفس المرجع - الجزء الأول ١٦٥ .

غلب الظن معظم الأمراض النفسية حول كبتهما أو إعادة إيقاظها (١٦). وهكذا اعتقد فرويد أن عقدة الأب وعقدة أوديب هما اللتان ستوضحان ما خفى من أسرار العالم الأسطوري ، وكأنهما « افتح ياسمسم » . إذ ستساعد هذه القاعدة على توضيح كل شيء فيما يبدو . وتمشيا مع قاعدة التحليل النفسى الخاصة بإحلال معنى مكان آخر أصبح من المباح الجمع بين أى شيئين، وكثيرا ما أعرب فرويد ذاته عن دهشته من وفرة النتائج التى تمخضت عن هذا المبدأ . وحدثنا عن كيف تشارك رغبات الطفل الأولى بعد تخفيها وانعكاسها فى صنع كل الأديان على وجه التقريب (١٧) .

وأول سؤال عاينا أن نسأله ليس خاصا بالوقائع ، ولكنه خاص بالمنهج . فحتى إذا افترضنا رسوخ كل الوقائع التى اعتمدت عليها نظرية التحليل النفسى ، وحتى إذا اعترفنا بأن ما بين الحياة النفسية للهمج والمصابين بأمراض نفسية ليس مجرد تشابه أو تقارب ، بل هو تماثل أساسى ، وأن فرويد قد نجح فى إثبات وجهة نظره القائلة بتماثل كل دوافع الفكر الأسطوري مع ما نصادفه فى بعض صور الأمراض النفسية (كالعصاب التسلطى ، وخاوف اللمس والخواف الشاذة من الحيوانات ، والأفكار التحريمية المتسلطة . . . الخ) فإن كل هذا لن يساعد على حل المشكلة ، لأنها ستعاود الظهور فى صورة جديدة . فلن يكفى البتة معرفة موضوع الأسطورة وحله لفهم طبيعتها وخصائصها .

وتبلى طريقة فرويد أصيلة كلية لاهلة الأولى . فلم يسبقه أحد فى النظر إلى المشكلة من هذه الزاوية . ومع هذا فثمة جانب مشترك يربط بين نظرة فرويد إلى الأسطورة ونظرات السابقين له . فلقد كان فرويد مقتنعا مثل أكثرهم بأن أسلم طريقة لفهم معنى الأسطورة (بل لعلها الطريقة الوحيدة) هو وصفها ، وتنظيم موضوعاتها وتصنيفها .

(١٦) فرويد نفس المرجع ص ٢٣٦ .

(١٧) فرويد نفس المرجع ص ٢٤١ .

غير أننا حتى إذا افترضنا أن بمقدورنا معرفة كل الأشياء التي تتحدث عنها الأسطورة ، بالإضافة إلى فهمها ، فهل تساعدنا مثل هذه الأشياء كثيراً على فهم لغة الأسطورة ؟ . فالأسطورة من الصور الرمزية كالشعر والفن على حد سواء . ومن مميزات الصور الرمزية كافة إمكان تطبيقها على أى موضوع كان . فليس هناك أى موضوع يستعصى على التوافق معها . فلا تعارض بين طابع الصور الرمزية ، والخصائص التي يتميز بها أى موضوع . فما هو الرأى فى أية فلسفة للغة أو فلسفة للفن أو العلم تبدأ بتعداد كل الأشياء التي قد تصلح موضوعات للكلام أو للصور الفنية أو للبحث العلمى . هنا لن نستطيع أن نأمل فى التوقف عند حد ، أو حتى أن نأمل فى القدرة على الاهتداء إليه . فكل شئ له اسم سيصلح موضوعاً للعمل الفنى . والأمر بالمثل فى حالة الأسطورة . فهى قادرة على خلق وجه شبه « بأى شئ » فى السماء التي تعاوننا أو فى الأرض التي نقف فوقها ، أو فى الماء الذى تحت الأرض . وهكذا يتبين أنه رغم ما فى دراسة موضوعات الأساطير من نواح مثيرة للاهتمام إلى أبعد حد ، ربما أثارت استطلاعنا العلمى ، إلا أنها لن تستطيع تزويدنا بأية إجابة محددة ، لأن ما نرغب معرفته ليس مجرد جوهر الأسطورة ، أنه دورها فى حياة الإنسان الاجتماعية والحضارية بمعنى أصبح . من هذه الناحية لا تعد أغلب النظريات السالفة وافية ، لأنها قد أخفقت فى إدراك المشكلة الحقيقية . فهى قد اتجهت اتجاهات شتى ، وإن صح القول بأنها سارت كلها على نفس المنهج . ونحن إذا قارنا بين المناهج القديمة الخاصة بعلم الأساطير المقارن وبين المناهج الحديثة التي يتبعها التحليل النفسى ، فإننا سنصادف تشابهاً مثيراً للدهشة . . فلقد كان هناك عند النظريات ذات النزعة الطبيعية ، أساطير خاصة بالشمس — عرضها ماكس مور ، وأعاد عرضها فيما بعد فروبنوس — وأساطير خاصة بالقمر تحدث عنها إيرينريش وفينكلر ، وأساطير خاصة بالرياح والجو ذكرها آدالبرت كوهن ، وكافحت كل مدرسة فى حماس وعناد فى سبيل إثبات أهمية موضوعها . ونحن لانشعر للوهلة الأولى بأى ميل إلى

العنوز على أوجه شبه أو تماثل بين الخرافات اليونانية الخاصة بسيلين وانديمون وايوس وتيتونوس ، وسيفالوس ، وبروقريس ودافني . وابلون . ولكن ماكس مولر اعتقد في دلالة كل هذه الأساطير على نفس المعنى . فهي صور متنوعة لموضوع اسطوري واحد يتكرر المرة تلو الأخرى . هذا الموضوع هو شروق الشمس وغروبها ، والصراع بين النور والظلمة . فكل اسطورة جديدة تصور نفس الظاهرة من وجهة نظر جديدة مختلفة . فأسطورة انديمون مثلاً لا تمثل الشمس كما هي في صورتها الإلهية التي بدت عند فوبوس ، بل تمثلها في حركتها اليومية ، من وقت بزوغها الباكر من باطن الفجر ، حتى غروبها في المساء بعد حياة قصيرة مجيدة ، لاعتود بعدها إلى حياتها القانية . وهل هناك شيء آخر يمثل دافني ومطاردة ابلون له غير الفجر وهو يندفع في السماء ويرتجف ثم يضم عند اقترابه فجأة من الشمس الساطعة . ويصبح نفس القول عن خرافة موت هرقل . فلم تكن السترة التي اهدتها ديانيرا إلى البطل الشمس الا تعبيراً عن السحب التي تنبعث من الحياة ثم تحيط بالشمس كساتر قائم . وحاول هرقل تمزيقها ولكنه يعجز عن تحقيق ذلك بعد أن مزق جسمه إلى أجزاء . وأخيراً يحترق جسمه وهو متأق وسط المهب (١٨)

هذه أصداء بعيدة من كل من التفسيرات « الطبيعية » القديمة التي لم تعد شائعة ، ومن نظرياتنا الحديثة في التحليل النفسي . ورغم هذا فلا اختلاف بينها من حيث أسلوبها ، ولكنهما تمثلان اتجاهات واحداً في التفكير . واني قد أجزؤ على القول بعدم استبعاد مشاركة اساطير الجنس نفس المصير الذي لاقته أساطير الشمس والقمر ، لأنها معرضة لنفس الاعتراضات . فهي لا تعد تفسيراً مقبولاً للحقيقة قد تركت أثراً لا يمحى في حياة البشرية بأمسها ، بحيث يمكن ردها إلى أصل واحد فحسب . فحياة الإنسان النفسية والحضارية ليست مصنوعة من مثل هذه المادة المتجانسة البسيطة . ولن يستطيع فرويد إثبات وجهة نظره والأمر بالمثل في حالة ماكس مولر وكل علماء جماعة الأبحاث المقارنة

(١٨) انظر ماكس مولر - « الأساطير المقارنة » ضمن مقالات أكسفورد ص ٥٢ -
(مقالات مختارة في الجزء الأول ٣٩٥-٣٩٨) ومحاضرات في علم اللغة « لندن - لوندان
١٨٧١ - الجزء الثاني - المحاضرة الحادية عشر - أساطير الفجر » (٥٠-٥٧) .

في الأسطورة . فنحن نصادف في كلا الحالتين نفس الاتجاه الدوجماتيقي :
لقد تحدث دارسو الأساطير المقارنة عن الشمس والقمر والنجوم والرياح
والسحب وكأن هذه الأشياء وحدها هي التي تصلح للخيال الأسطوري . وما قام
به فرويد كان مجرد تغيير للمشاهد التي تدور فيها الأساطير . فلقد اعتقد أن
الأساطير لا تمثل الدراما الهائلة للطبيعة فخسب : إنما ما ترويه بمعنى أصح هو
القصة الأبدية لحياة الإنسان الجنسية . إذ تسلطت على الإنسان منذ عصور ما
قبل التاريخ حتى العصر الحالي نفس الرغبةتين الأساسيتين : رغبة قتل الأب
ورغبة الزواج من الأم . لقد ظهرت هاتان الرغبةتان في طفولة الجنس البشري ،
مثلما تظهر الآن في حياة كل طفل بعد تخفيها وتحولها في هذا المظهر الغريب . :

٤ - دور الأسطورة في حياة الإنسان الاجتماعية

تبدو الأسطورة أكثر الأشياء تميزاً بالتفكك والتناقض . وإذا نظرنا إليها ظاهرياً فإنها ستبدو لنا نسيجاً مضطرباً من الخيوط المشوشة المتباينة إلى أبعد حد . فهل نأمل في العثور على أية رابطة تربط بين الطقوس الهمجية وعالم هوميروس ، وهل يمكننا أن نرد إلى نفس الأصل ، الطقوس الشهوانية التي تقوم بها القبائل الهمجية ، وأعمال السحر عند قبائل الشامان (في سيبيريا في آسيا) والدورات الهاذية التي يقوم بها الدراويش في رقصهم ، وشعائر دين الأوبانيشاد بمظهرها التأملى الوقور ؟ أن الاعتماد على اسم واحد في وصف مثل هذه الظواهر البعيدة الاختلاف ، وجعلها تنطوى تحت تصور واحد أمر يدل على قدر كبير من التعسف .

وسوف تبدو لنا المشكلة مع هذا في ضوء مختلف لو أننا تناولناها من زاوية أخرى . فإن موضوعات الأسطورة والطقوس متنوعة تنوعاً لا متناهياً لا يمكن حصره وكشف سره . ولكن الدوافع الكامنة وراء الفكر الأسطوري والخيال الأسطوري لاتغير — من جهة أخرى — فنحن نصادف « وحدة وراء الكثرة » في كل الأفعال الإنسانية وفي كل صور الحضارة الإنسانية . فالفن يمنحنا وحدة في الخلدس ، ويزودنا العلم بوحدة في الفكر ، ويحقق الدين ، كما تحقق الأسطورة وحدة في الشعور . فالفن يكتشف لنا عالماً من « الصور » ، ويطلعنا العلم على عالم من القوانين والمبادئ ويعرفنا كل من الدين والأسطورة معنى الهوية ومعنى الروابط الكلية الجامعة ..

ولا يلزم تصور هذه الحياة المشبعة في جملتها بالحياة في صورة شخصية . فهناك أديان تطلعنا على صورة يبدو فيها الإله أدنى من الشخصية ، كما يبدو في أديان أخرى في صورة أسمى من الشخصية . فنحن نصادف

أديانا سابقة للإحيائية لم يعرف فيها معنى الشخصية (١) . كما نصادف من جهة أخرى أديانا راقية قد احتجب فيها العنصر الشخصي كل الاحتجاب بتأثير دوافع أخرى . ويظهر في الأديان الكبرى في الشرق (البراهمانية والبوذية والكونفوشيوسية) هذا « الاتجاه نحو اللاشخصي » (٢) . فالهوية التي تدرك في الأوبانيشاد هوية ميتافيزيقية ، تدل على وحدة أساسية بين الذات والعالم ، ووحدة بين « الاتمان » و « البراهمان » . ولما كان في الاعتقاد البدائي لمثل هذه الهوية المجردة . وما نصادفه هناك هوشىء جد مختلف يدل على وجود رغبة حماسية شديدة تدفع الأفراد إلى الشعور بوجود هوية بينهم وبين المجتمع والطبيعة . ويتحقق أشباع هذه الرغبة بواسطة الطقوس الدينية . فهنا تدرب الفوارق بين الأفراد ، ويتحولون إلى كل لامتمايز . ولو حدث عند إحدى القبائل الهمجية أن اشتبك الرجال في الحرب أو أى عمل خطير ، وقبعت النساء في دورهن وقمن بمعاونة الرجال بالرقصات السحرية لبدأ مثل هذا العمل مستهجنًا ومتعارضاً مع العقل ، إذا حكم عليه تبعاً لمعايير فكرنا التجريبي و « القوانين العلية » ولكنه سيصبح مفهوماً وواضحاً بمجرد اعتماده في التفسير على تجاربنا الاجتماعية بدلاً من الاعتماد على تجاربنا الطبيعية . فالنساء يحاولن في رقصاتهن تحقيق هوية بينهن وبين أزواجهن ، وإظهار مشاركتهن الأزواج في آمالهم ، وخاوفهم ، والأخطار التي يتعرضون لها . ولا تتعرض هذه الرابطة (رابطة التعاطف لرابطة العلية) لأى وهن بتأثير الفاصل الذى يفصل بين الطرفين ، ولكنها على عكس ذلك تزداد قوة . إذ يتألف بين الزوجين كيان عضوى لا ينقسم ، وما يحدث في جزء من هذا الكيان العضوى يؤثر في الجزء الآخر . ولا يزيد قدر كثير من الابتهالات المرجبة والسالبة ومن العبادات التقليدية العريقة ومن المحرمات المقدسة عن تعبير هذه القاعدة العامة وتطبيق لها . ولا تسرى .

(١) انظر ماريت : Pre Animist Religion « ديانة ما قبل الإحيائية »
 « وجافة الدين » - The Threshold of Religion (لندن - متوين ١٩٠٩) .
 (٢) باومان A.A. Bowman ، دراسات في فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion (لندن - ماكيلان ١٩٣٨ - الجزء الأول - ص ١٠٧) .

هذه القاعدة على الزوجين فحسب ، ولكنها تسرى على جميع أفراد القبيلة .
ففي حالة اتجاه أبناء إحدى قرى « الداياك » للصيد في الغابة ، يتحتم على
سائر أبناء الدار عدم لمس أى زيت أو ماء بأيديهم . إذ يؤدي القيام بذلك
إلى ازوجة أصابع الصيادين مما يساعد على انسلال الفريسة من أيديهم (٣) .
هذه الرابطة رابطة عاطفية وليست عليّة . فما يهم هنا ليس العلاقات
التجريبية بين الحلل والمعلولات ، ولكنه الشعور بالعلاقات الانسانية ، في
شلتها وعمقها .

وتظهر لهذا السبب نفس الظاهرة في كل صور القرابة الانسانية .
فلا يقتصر البدائي في تفسيره لعلاقات الدم على التفسير الفسيولوجي فحسب .
فمولد الانسان يبدو في نظره مثلاً مثلاً أسطورياً لافعلا طبيعياً . والقوانين
القائلة باعتماد التناسل على صلة جنسية غير معروفة عنده . ولذا نظر على
الدوام إلى الولادة على أنها نوع من التجسد . وترغم قبيلة الارونتا في
وسط استراليا أن أرواح الموتى الذين ينتمون إلى نفس الطوطم ينتظرون إعادة
مولدهم في مواضع محددة ، ثم ينفلتون في أجسام النساء اللاتي يتصادف
مرورهن في هذه البقعة (٤) . ولا ينظر حتى إلى العلاقة بين الطفل وأبيه
على أنها علاقة طبيعية بحتة . هنا أيضاً حلت الهوية محل العلية . . إذ لا ينظر
في النظم الطوطمية إلى الأجيال الحاضرة على أنها قد انحدرت من أصل
حيواني فحسب ، بل وتعد تجسماً لهذه الأسلاف الحيوانية أيضاً . وعندما
تقوم قبائل الارونتا بالاحتفال بأهم أعيادها الدينية ، وعندما تقوم بعرض
طقوس « الانتيكوما » *intichiuma* ، فإنها لا تكفى بتمثيل حياة
الأسلاف وأعمالهم ومخاطراتهم ؛ وما كانت ، ولكنها تتصور عودة الأسلاف
إلى الظهور في هذه الطقوس ، وتذكر أثرها الخير على الفور ، وتشعر به .
فهى تعتقد أنه لولا هذا التأثير الدائم لتوقفت الطبيعة وحياة البشر . فإن
يسقط المطر ، ولن تثمر الأرض بل تجذب وتتحوّل إلى صحراء قاحلة :

(٣) « النصف الذهني » - الجزء الأول « فن السحر » - الجزء الأول ص ١٢٠ .

(٤) فريزر - « الطوطمية والزواج من خارج القبيلة » Totemism and Exogamy

الجزء الرابع ص ٥٩ - انظر إلى كتابي « بيلمر » وجيلين السابقين الفصل ١٥ .

ويثبت الإنسان بوساطة مثل هذا العمل الوحدة الأساسية القائمة بينه وبين أسلافه من الآدميين أو الحيوانات ، كما يؤكد اعتمادا على فعل آخر الهوية بين حياته وحياة الطبيعة . والواقع أنه لا وجود لأى انفصال حاد بين العالمين ، فهما في نفس المستوى . إذ لا تبدو الطبيعة ذاتها في نظر العقل البدائي شيئا فزيائيا يخضع لقوانين فزيائية . فهناك مجتمع واحد هو مجتمع الحياة يضم كل الكائنات الحية واللاحية على السواء (٥) . وتعتقد قبيلة الزون وهي من قبائل الهنود الحمر (في نيومكسيكو) أن الأشياء الطبيعية ليست وحدها التي تتبع نظام الحياة الاسمي ، إنما تتبعه الاشياء المصنوعة أيضا . فهو لا يحتوى على الشمس والأرض والبحر ، بل يحتوى أيضا على الأدوات التي صنعها الإنسان (٦) .

ويتحتم استمرار تجديد هذه الحياة لو أريد المحافظة عليها . وينظر إلى التجديد نظرة بيولوجية فحسب . . ويعتقد اعتماد بقاء الجنس البشري على أفعال اجتماعية ، لا على الأفعال الفسيولوجية فحسب . ويمكن مصادقة أوضح معبر عن هذه العقيدة العامة في طقوس الولادة التي تعد من الضرورات الهامة التي لا غنى عنها في كل المجتمعات البدائية . وينظر إلى الطفل في هذه المجتمعات حتى سن معين - أى حتى بلوغ سن المراهقة - على أنه كائن طبيعي ، ويعامل على هذا الوجه . فهو يظل في رعاية أمه التي تتولى الاهتمام بكل حاجياته الطبيعية . وعلى حين غرة يحدث انعكاس لهذا النظام الطبيعي . فلا مندوحة من أن يتحول الطفل إلى بالغ ، وأن يشارك بدور في المجتمع . وهذه نقطة حاسمة في حياة الإنسان وتصحبها حفلات طقوسية دينية بالغة الأهمية والأثر . فمن شروط « ميلاد » الكائن من الناحية الاجتماعية وجوب مـ:ته (بمعنى ما) من الناحية الفزيائية . ولذا يتحتم تدريب الشبان المراد إحداث هذا التحول لهم ، على تجارب

(٥) انظر كتاب « مقال عن الإنسان » لارنست كاسيرر لأى تفاصيل أخرى . -

Yale ١٩٤٤ . ص ٨٢ .

(٦) أنظر فرانك هاميلتون كاشنج Outlines of Zuni - التقرير السنوى الثالث

مشرلكتب الاثنولوجى الأمريكى - واشنطن (١٨٨٩-١٨٩٢) ص ٩ .

مريرة . فعلى المرشح أن يهجر عائلته ، وعليه أن يحيا في عزلة كاملة ، وأن يتحمل أقصى الآلام والأوجاع المبرحة . بل ويطلب منه أحيانا المعاونة في الطقوس الخاصة بدفنه . غير أنه بعد أن ينجح في كل هذه الاختبارات ، تجيء اللحظة الحاسمة التي يصرح له فيها بالاتصال بالآخرين ، ومعرفة السر الكبير الخاص بهذا المجتمع . ويعني هذا التصريح تجديدا للحياة ، أو بدء صورة جديدة وأسمى منها (٧) .

وتحدث نفس الدورة التي يمر بها المجتمع الإنساني ، والتي يعتمد عليها جوهره في الطبيعة أيضا . فلا تخضع دورات الفصول لقوى الطبيعة وحدها ، لأن بينها وبين الإنسان رابطة وثيقة لا تنفصم . وتعد حياة الطبيعة وموتها جزءا لا يتجزأ من الدراما الكبيرة الخاصة بموت الإنسان وبعثه . وتشابه في هذا الصدد طقوس الزرع التي نصادفها في كل الأديان على وجه التقريب مع طقوس المولد . فالطبيعة ذاتها في حاجة إلى استمرار تجديد حياتها، وعليها أن تموت حتى تستطيع أن تحيا . وتؤيد شعائر عبادات آتيس وأدونيس وأوزيريس هذا الاعتقاد الأساسي الذي لا يتزعزع (٨) .

ويبدو الدين اليوناني بعيدا كل البعد عن كل هذه التصورات البدائية . فنحن لا نصادف في الأشعار الهومييرية أى طقوس سحرية أو أشباح أو أطياف أو أوبة دلائل على الخوف من الموت . ويمكننا أن نطبق على هذا العالم الهومييري تعريف فنكلمان الشهير الذي رأى أن أهم علامة تميزت بها العبقرية اليونانية « هو بساطتها ووقارها وجلالها المهيّب » . ولكن التاريخ الحديث للدين قد عرفنا عدم خاؤ هذا الجلال المهيّب من بعض شوائب . فتذكر المس جين الين هاريسون في مقدمة كتابها السابق ذكره : « أن الأولمبيين عند هوميروس بعيدون كل البعد عن

(٧) انظر المرجع السابق لسبنسر وجيلين - الفصل السادس ، وإلى كتاب فان

جنيب Gennep - Les risques du passage (باريس ١٩٠٩) .

(٨) فريزر - الفصحى الذهبي . الجزء الرابع - أدونيس وآتيس وأوزيريس . -

الجزء الأول والثاني .

البداوة كالأوزان السداسية التي جاءت في شعره سواء بسواء . ووراء هذا المظهر الوقور ، هناك نطاق من التصورات الدينية والأفكار الخاصة بالشر والتطهير والتكفير عن الذنوب التي تجاهلها هوميروس أو قمعها ، وإن كانت قد عادت للظهور عند بعض شعراء متأخرين مثل اسكيلوس بوجه خاص (٩) . ثم جاءت بعد ذلك نقطة تحول عميقة في الحضارة اليونانية ، والحياة الدينية اليونانية ، تعرضت فيها كل التصورات الهوميرية إلى الانهيار عن بكرة أبيها . فعلى حين غرة تعرض هدوء الآلهة اليونانيين وبساطتهم للضياع - فيما يبدو - فلم يقو زوس إله السماء الساطعة ، وابولون إله الشمس على مقاومة القوى الشريرة التي ظهرت عند عبادة ديونيزوس أو لإزاحتها . ولم يكن لديونيزوس عند هوميروس أى مكان بين آلهة أوليمب . فهو قد انضم إلى الدين اليوناني متأخراً ، وبدا غريباً عنه . ويرجع أصله إلى تراقيا وإلى العقائد الآسيوية - فيما يعتقد . وشاهدنا منذ ذلك الحين في الديانة اليونانية صراعا متواصلا بين قوتين متضادتين . ويمكن مصادفة تعبير كلاسيكي عن هذا الصراع في إحدى روايات أوريبيد . ولو قرأنا أشعار أوريبيد فإننا لن نكون في حاجة إلى أى دليل آخر لإثبات ما طرأ من زيادة في العنف ووحدة في المشاعر الدينية الجذيلة .

ولا نصادف في المعتقدات الديونيسية - إلا فيما ندر - أى مظاهر من الملامح التي تميزت بها العبقرية اليونانية ، فما يظهر فيها هو شعور من المشاعر الأصلية للبشرية ، يشترك فيه أكثر الطقوس بدواة مع اسمى الأديان الصوفية الروحية . انه رغبة الفرد العميقة في التحرر من ربة فرديته ، والانغمار في تيار الحياة الكلية ، ورغبته في فقدان ذاتيته والفناء في الطبيعة في جملتها ، إنها نفس الرغبة التي عبر عنها الشاعر الفارس مولانا جلال الدين الرومي : « ان من يعرف قوة الرقص يحيا في الله » . لقد بدت قوة الرقص عند الصوفي وكأنها السبيل الوحيد إلى الله . اذ تساعد دورات الرقص الهاذية والطقوس الشهوانية على فناء أنفسنا المحدودة المتناهية ، فتموت النفس الطاغية المظلمة كما أسماها الرومي ويولد الله .

(٩) انظر إلى المرجع السابق ص ٢٤ الفقرة ٣

على أن الدين اليوناني لم يستطع العودة في بساطة الى هذه المشاعر البدائية . فرغم أن هذه المشاعر لم تفقد قوتها، إلا أنها قد غيرت طابعها . والعقلية اليونانية عقلية منطقية بمعنى الكلمة . وهى تطالب باتباع المنطق في كل شيء . ولذا لم تقبل ، بغير ما يشبه التفسير النظرى والتأويل ، عناصر الديانة الديونيسية التى اتصفت بتعارضها مع العقل . وقام اللاهوتيون الأورفيون بهذا التأويل . وحولت الاورفية ماكان فى الأصل مجرد جمع من الطقوس الوحشية الفجة الى نسق منظم (١٠) . وابتدع اللاهوت الأورفي قصة ديونيسوس زاجريوس الذى وصف بأنه ابن زوس وسيملى . ولقد أحبه أبوه ورعاه ، ولكن هيرا اضطهدته وشعرت نحوه بالقتل بدافع الغيرة ، وحرضت الطيتان على قتله فى طفولته . وحاول الهرب من هذا المصير بتغيير مظهره جملة مرات ، ولكنه قهر فى النهاية عندما تخفى فى صورة ثور . ومزقت جثته اربا ، والتهمها أعداؤه . وقام زوس بالقضاء على الطيتان جزاء لهن على جريمتهم ، بان صرعهن بوميض من البرق . وانبعث من رمادهن الجنس البشرى الذى امتزجت فيه عناصر الخير المستمدة من ديونيسوس زاجريوس بعناصر شيطانية شريرة ترجع إلى العنصر الطيتاني .

وتعد أسطورة ديونيسوس زاجريوس مثالا نموذجيا لأصل الحكايات الأسطورية ومعناها . ففى لانتحدث عن أى ظواهر طبيعية أو تاريخية ، ولا تتضمن أى وقائع من الطبيعة ، ولا تروى أية روايات عن بطولات الاسلاف أو معاناتهم . ورغم هذا فان الأسطورة ليست مجرد قصة خرافية . ان لها أساسا فى الحقيقة (Fundamentum in re) فهى تشير إلى حقيقة معينة ، وان كانت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية

(١٠) انظر هاريسون لمعرفة رسالة « الأورفية » فى الدين اليوناني والحياة الحضارية . الفصلان التاسع والعاشر . وإلى كتاب « إروين روده » - *Psyche* الجزء الثانى - الفصل العاشر الترجمة الإنجليزية لهيلز W.B. Hillis نيويورك هاركور *Harcourt* - ١٩٢٥ - ص ٢٣٥ .

انظر « روده » لمعرفة أسطورة ديونيسوس زاجريوس . بنفس المرجع ص ٣٤٠ .

إنها حقيقة طقوسية ، فلقد قامت الأسطورة بتصوير ما تؤمن به الديانات الديونيسية . واعتاد المتعبدون الديونسيون اختتام عباداتهم ببعض الشعائر ، فبعد أن تشتد حمى الرقص الوحشى ويبلغ ذروته ، يتضرعون الى الله ويتوسلون اليه لكي يظهر لعباده :

« أيا ديونيسوس ، تكشف لنا ا ، فاطهر في
شكل ثور نستطيع أن نراه ،
أو اظهر لنا كتنين متعدد الرؤوس .
أو كأسد تحيط به هالة متألفة متوهجة » (١١)

ويستمع الله الى هذا التضرع ، ويعد بإجابة هذا المطلب . فيظهر ويشارك في الطقوس ، ويشارك في الرقص المحموم المقدس الذى يقوم به عبيده ، وينقض بنفسه على البهيمة التى تختار كضحية له ، ويمسك بلحمها الذى يقطر دما ويتلعبها نيئة .

تتصف هذه الرواية بوحشيتها وإسرافها فى الخيال ، وخلوها من أية معقولية . ولكن الأسطورة مطالبة بإعادة تاويل هذه العقائد الشهوانية . فلم ينظر فى اللاهوت الأورفى الى هذه النشوة على أنها مجرد مظاهر خبل : أنها نوع من هوس العشق الالهى : hieromania يمثل الروح عندما تطير بعد مبارحتها الجسد للاتحاد بالله (١٢) . فلقد تشتت الواحد المقدس بتأثير قوى الشر ، وبعد ثورة الطينتان على زوس وتحول إلى هذه الكثرة من الاشياء الموجودة فى العالم ، وهذه الكثرة من البشر . ولكن هذا لا يعنى فناءه . إذ يمكن إعادته إلى سابق عهده . ولن يتحقق هذا إلا إذا ضحى الانسان بفرديته ، وإذا حطم كل عائق يقف بينه وبين الوحدة الأبدية للحياة .

دنا ندرك احد العناصر الأساسية فى الأسطورة . فإن الأسطورة لم.

(١١) «أوربيد» Bacchae — ١٠١٧ — الترجمة الإنجليزية . لأرثر واي .
المكتبة الكلاسيكية Loeb — كيمبردج وهارفارد ١٩٣٠ — الجزء الثالث ٨٩ .
(١٢) أنظر «روده» — المرجع السابق ص ٢٥٧ .

تنبعث من عمليات عقلية فقط ، ولكنها انبثقت من انفعالات انسانية عميقة . على أن كل النظريات التي اكتفت من جهة أخرى بتأكيد العنصر الانفعالي قد أخفقت في أدراك نقطة أساسية . فلا يمكن وصف الأسطورة بأنها انفعال فحسب ، لأنها تعبير عن انفعال . والتعبير عن الشعور شيء ، والشعور شيء آخر . إنها انفعال قد حول إلى «صورة» . وتدل هذه الحقيقة ذاتها على حدوث تغيير عميق . فما سبق الشعور به حتى ذلك العهد في صورة باهتة ، قد أصبح يبدو في شكل محدد ، وما كان في حالة سلبية محضة ، قد تحول إلى شيء فعال .

ويلزم لفهم هذا التحول التفرقة بين نوعين من التعبير . النوع الأول هو التعبير الفزيائي ، والنوع الثاني هو التعبير الرمزي . وألف داروين كتابا كلاسيكيا عن التعبير عن الانفعالات عند الادمين والحيوانات . وعرفنا من هذا الكتاب أن لواقعة التعبير أساسا بيولوجيا عريضا . فهي ليست مقصورة من أية ناحية على الإنسان . إذ يشارك فيها العالم الحيواني برمته . وكلما ارتقينا إلى المراحل العليا من الحياة الحيوانية سنرى ازديادا في قوة هذه التعابير وتنوعها . ويقول يركس « R.M. Yerkes » بوجود أمثلة عديدة من الأنواع الأساسية للتعابير الانفعالية الانسانية (أن لم تكن كلها) في سلوك الشمبانزى . والتعابير الانفعالية عند الشمبانزى رائعة ، وإن كانت تثير في نفس الوقت الحيرة بسبب تعقدها وتنوعها (١٣) . كما أن انفعالات الحيوانات الدانية وتعابيرها المناظرة متعددة إلى أبعد حد . ويمكن كشف بعض الظواهر التي جرت العادة على نسبتها إلى الانسان وحده (كالشعور بالحياة والاصفرار) في عالم الحيوان (١٤) . ويتضح من هذا وجوب توافر بعض وسائل التفرقة بين المنبهات المختلفة ، حتى عند أدنى الكائنات الحية ، كما أن هذه الكائنات قادرة على

(١٣) روبرت « يركس » Yerkes - الشمبانزى - مستعمرة الأبحاث المعملية .

(نيو صانز - ييل - ١٩٤٣) . ص ٢٩ .

(١٤) انظر أنجيلو موسو Mosso - « الخوف » Fear ، ترجمها للإنجليزية

F. Kiesow و Lough (لندن ونيويورك لونيغان ١٨٩٦) ص ١٠ .

القيام بردود فعل مختلفة للاستجابة لهذه المنبهات . ولن يكون في مقدور هذه الكائنات أن تحيا لو تعذر عليها التفرقة في سلوكها بين ما يفيدها وما يضرها ، أو بين خيرها وما يسئ إليها . ويبحث كل كائن عضوى عن أشياء معينة ، ويتجنب أشياء أخرى . فالحيوان يبحث عن فريسته ويهرب من أعدائه . وينظم كل هذه العمليات شبكة من الغرائز المعقدة والحوافز الحركية التى لا تحتاج لى وعى . وكما أشار ريبو أن أول طور تمر به الحياة العضوية هو طور الحساسية البروتوبلازمية الحيوانية السابقة للشعور . ولكائن العضوى ذاكرة . وتحفظ هذه الذاكرة ببعض تأثيرات قد تكون صحية أو مرضية . و« توجد على نفس النحو صورة لا واعية ذاتية هى الحساسية العضوية ، وتقوم بالاعداد للمراتب العليا من الوعى الانفعالى ، وتعد أساساً لها . وتمثل الصلة بين الحساسية الحيوية والشعور الواعى ، الصلة بين الذاكرة العضوية ، والذاكرة بالمعنى المؤلف للكلمة (١٥) » . ولو حدث أن تدخل الوعى فى حياة الحيوانات الراقية ، وبدأ فى القيام بدور أساسى ، فإننا لن نستطيع وصف أحواله بنفس اللغة التى نستعملها فى حالة الانسان ، كأن ندعو هذه الاحوال « بالادراك » أو « الأفكار » . إذ يخضع سلوك الحيوان - فيما يبدو - لبعض حالات الانفعال التى تحدث عنده شعوراً « بالآفة » أو بالتعرض للخطر ، أو « بالرضا » أو « النفور » ويتساءل كوهلر W. Köhler فى دراسته لسيكولوجية الشمبانزى :

« ألا يعد من الفروض المسموح بها القول باتصاف بعض أشكال من الأشياء بمظاهر الغرابة والإزعاج . ولا يرجع هذا إلى تأثيرها على بعض عمليات آلية لدينا تدفعنا إلى تصورها على هذا الوجه . وإنما هذا يرجع - مع تسليمنا بالخصائص العامة لطبيعتنا - إلى أن لبعض الأشكال طابعاً مفزعاً وللبعض الآخر طابع الرشاقة أو العجز أو النشاط أو القدرة على التصميم » (١٦)

(١٥) « ريبو » المرجع السابق ص ٣ .

(١٦) انظر « كوهلر » Zur Psychologie Köhler der Schimansen (سيكولوجية

الشمبانزى) مقدمة الجزء الأول (١٩٢١) . الترجمة الإنجليزية لأيللا ويتر = The Mentality

ولا يصح إرجاع هذه الدراية بهذه الحالات الانفعالية المختلفة إلى فعل تأمل يقوم به الحيوان . كما أنها لا تفهم بعد الرجوع إلى التجربة الفردية التي مربها الحيوان . إذ تظهر مثلاً الطيور الصغيرة بعد مولدها مباشرة خوفاً من الصقور أو الثعابين . على أن هذا الخوف لا يعتمد على أية قدرة على التمييز . فلا تقشعر الكتاكيت الصغيرة هلعاً من الطيور المفترسة[[] فحسب ، ولكنها تقشعر لدى رؤيتها أى شىء كبير يحلق فوقها . ولا يصح الجمع بين هذه الانفعالات الغريزية تحت نوع محدد . فهى غير مرتبطة فى حدوثها بفئة معينة من الأشياء التى تتميز بطابع الخطورة .

وحدثت خطوة جديدة بعد ظهور الانسان . فأول كل شىء ازدادت الانفعالات تخصصاً . ولم تعد مجرد مشاعر مبهمه معتمة . وأصبحت تشير إلى فئات خاصة من الموضوعات والأشياء . على أن هناك كذلك ظاهرة أخرى لا نصادفها عند أى أحد خلاف البشر ، وان أستمروا هناك بغير شك عدد لا حصر له من ردود الفعل الإنسانية التى لا تختلف من حيث المبدأ عن ردود فعل الحيوانات . فإذا قام أى انسان باراد على إهانة وجهت إليه بتعطيل حواجه أو بالتلويح بقبضة يده ، فان سلوكه فى هذه الحالة لا يختلف عن سلوك الحيوان عندما يكشر عن أنيابه فى حضرة أى عدوه . ولكننا نستطيع القول بوجه عام بانتماء الاستجابات الإنسانية إلى نوع مختلف . فما تتميز به هذه الاستجابات عن ردود الفعل الحيوانية هو طابعها الرمزي (١٧) . ويمكننا أن نكشف آثار هذا الاختلاف الأساسى فى المعنى فى نهضة الحضارة الإنسانية واتساعها . فلقد كشف الانسان نوعاً جديداً من التعبير هو التعبير الرمزي . ويعد هذا التعبير الرمزي عاملاً مشتركاً فى كل الأفعال الحضارية ، أى فى الأسطورة والشعور واللغة والفن والدين والعلم .

== of Apes (لندن - كيجان بول نيويورك هاركور بيريس ١٩٢٥) . الملحق
ص ٣٣٥ .
(١٧) انظر إرنست كاسيرر « مقال عن الإنسان » ، فيه مناقشة مفصلة لهذه المشكلة . -
- الفصل الثالث - ص ٢٧ .

وتتميز هذه الأفعال باختلافاتها الكثيرة ، وإن كانت تحقق مهمة واحدة . وهذه المهمة هي « الموضعة » (*) . فنحن « نوضح » مدركاتنا الحسية في كلمات اللغة . وتتمخذ مدركاتنا الحسية بتأثير التعبير اللغوي ذاته صورة جديدة . تختفى فيها صورة المعطيات المنزلة ، وتتنازل عن طابعها الفردى ، وتنطوى تحت تصورات فئات تسمى باسم « الأسماء » . ولا يقتصر أثر عمالية التسمية على إضافة علامة متفق عليها إلى شيء موجود بالفعل ، أى إلى موضوع معروف من قبل . فهي بالأحرى ضرورة مسبقة لتصور الموضوعات ذاتها وللفكرة الواقع التجريبي الموضوعى (١٨) .

وليس الأسطورة بعيدة فحسب إلى أقصى حد عن هذا الواقع التجريبي ، واكنها بمعنى ما متناقضة تناقضاً شديداً معه . فهي تبدو وقد أنشأت عالماً فانتازياً . ومع هذا فإن الأسطورة ذاتها جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية محددة . فالرمزية اللغوية « توضح » التأثيرات الحسية ، كما « توضح » الرمزية الأسطورية المشاعر . ويتبع الإنسان في طبقوسه الدينية تأثير رغبات فردية عميقة وحوافز اجتماعية عنيفة . ويقوم بهذه الأفعال بغير علم بدوافعها . فهي أفعال لاشعورية تماماً . غير أنه في حالة تحول هذه الطقوس إلى أساطير ، سيظهر جانب جديد . إذ لن يكتفى الإنسان في هذه الحالة بفعل هذه الأشياء ، ولكنه سينتجه إلى التساؤل عما تعنيه : وإلى البحث عن أصلها وفصلها ، ويحاول فهم من أين جاءت والغاية التي تسعى إليها . وربما بدت الإجابة التي يجيبها على هذه الأسئلة قاصرة حمقاء . ولكن ما يهم هنا ليس الإجابة ، ولكنه السؤال ذاته . فبمجرد اتجاه الإنسان إلى التعجب من أفعاله ، فإنه يكون قد خطا خطوة جديدة حاسمة ، ويكون قد طرق سبيلاً جديداً سيؤدى به في النهاية إلى الابتعاد عن حياته الغريزية اللاشعورية . والقول بأن كل تعبير عن الأفعال يؤدي إلى تأثير ملطف من الحقائق

(١٠) Objectification.

(١٨) انظر إلى مقال Le langage et la construction du monde des objets « اللغة وقوانين عالم الأشياء » - في مجلة سيكلوجية الأسوياء والشواذ Journal de psychologie normale et pathologique السنة الثلاثون (١٩٣٣) . ص ١٨ - ٤٤ .

المعروفة . فقد تساعد ضربة بقبضة اليد على تلطيف غضبنا ، كما يساعدنا الانفجار بالدمع على تسكين أحزاننا وأشجاننا . كل هذه حقائق مفهومة ، ويمكن ردها في سهولة إلى أسباب فسيولوجية وسيكلوجية . فمن الناحية الفسيولوجية ، يمكن إرجاع ذلك إلى المبدأ الذي أسماه هربرت سبنسر (التفريغ العصبي) ويصح من ناحية معينة تطبيق هذا القانون (التفريغ العصبي) على جميع التعبيرات الرمزية كذلك . . ولكننا نصادف في هذه الناحية ظاهرة جديدة كل الجدة . ففي ردود أفعالنا الفزيائية ، يعقب الانفجار المفاجيء حالة من حالات السكون . وبمجرد اختفاء الانفعال فإنه لا يترك وراءه أى أثر دائم . ولكن الأمر يختلف إذا عبرنا عن انفعالاتنا بوساطة أفعال رمزية . فإن لمثل هذه الأفعال قوة مزدوجة : قوة « التوفيق » و « الاطلاق » وتتجه الانفعالات هنا كذلك إلى الخارج ، ولكنها تتركز بدلا من أن تشتت . ففي ردود الأفعال الفزيائية ، تصبح حركات الجسم المناظرة لانفعالات معينة أكثر انبساطاً وتمتد إلى نطاق أوسع . واعتقد هربرت سبنسر في اتباع عملية « البسط » والانتشار قاعدة محدودة : إذ تتأثر في البداية العضلات الرقيقة لأعضاء الجهاز الصوتي وعضلات الوجه الصغيرة . وفي حالة ازدياد الشعور ، يتأثر الجهاز الدموي « بالتفريغ العصبي » (١٩) . ولكن ما يعنيه التعبير الرمزي ليس تخفيف الانفعال ولكنه تركزه . فما نصادفه في هذه الحالة ليس مجرد تحول الانفعال إلى صورة خارجية ، بل هو تكثفه . فلا يقتصر الأمر في اللغة والأسطورة والفن والدين على تحول انفعالاتنا إلى سلوك فحسب ، إنما هي تتحول إلى « أعمال » . وهذه الأعمال لا تعرض إلى الاضمحلال . أنها تستمر وتبقى . ولا يحدث أى رد فعل فزيائى أكثر من أثر ماطف وسريع وقوى ، بينما قد يتحول التعبير الرمزي إلى قوة دافعة دائمة *momentum aere perennis* .

وتبين القدرة على « الموضعة » و « التثبيت » بوجه خاص في الشعر والفن . واعتبر جموته هذه الميزة أهم سمة تميز بها شعره . فهو يقول متحدثاً

(١٩) انظر « هربرت سبنسر » : « مبادئ علم النفس » (نيويورك - ابلتون ١٨٧٣) .
الجلد الثانى . ٤٩٠ - ٥٠٢ .

عن شبابه في كتابه *Dichtung und Wahrheit* (الشعر والحقيقة) :

« وهكذا بدأ هذا الميل الذي لم أستطع أن أحيد عنه طوال حياتي — أي الميل إلى تحويل كل ما أشعرني بسرور أو انزعاج ، أو شغلني بطريقة أو أخرى إلى صورة أو قصيدة — إلى محاولة فهم اتجاهي إلى هذه الأشياء ، حتى أستطيع أن أعدل من تصوراتى للأشياء الخارجية ، وأشعر براحة عقلية من ناحيتها . ولم تكن الرغبة لتحقيق ذلك ضرورة لأي أحد أكثر مني ، لأن مزاجي الطبيعي كان يدفعني إلى التردد باستمرار من طرف لآخر . ومن ثم يصح القول بأن أعمالي التي أصبحت مروفة هي مجرد شذرات من اعتراف عظيم » (٢٠) .

ونحن لا نصادف في الفكر الأسطوري والخيال الأسطوري اعترافات شخصية . إذ تعني الأسطورة « موضعه » تجربة الإنسان الاجتماعية ، وليس تجربته الشخصية . حقاً اننا قد صادفنا فيما بعد أساطير من صنع الأفراد كأساطير أفلاطون الشهيرة على سبيل المثال . ولكن تفتقر هذه الأساطير إلى خاصية ضرورية من أهم الخصائص التي تتميز بها الأساطير الحقة . فلقد كان أفلاطون متحرراً كل التحرر عندما ابتدع هذه الأساطير . ولم يكن خاضعاً لتأثيرها ، فوجهها وفقاً لمشيئته وغايته ، أي غاية الفكر الديالكتيكي والأخلاقي . ولا تتمتع الأساطير الحقة بهذه الحرية الفلسفية ، لأن الصور التي تتألف منها لا ينظر إليها كصور ، (أي لا ينظر إليهما على أنها رموز) بل ينظر إليهما على أنها حقائق . ولا يمكن رفض هذه الحقائق أو نقدها ، بل يجب تقبلها بغير مناقشة . ومع هذا فقد تم خطو الخطوة التمهيدية الأولى في الطريق الجديد الذي سيؤدي في النهاية إلى هدف جديد . فحتى في هذه الحالة ، ليس ما يحدث مجرد شعور بالانفعالات ولكنه حدس لها ، بعد أن تحولت إلى صور . وهذه الصور فجأة وغريبة ووهمية ، وإن

(٢٠) جوته « الحقيقة والشعر » *Dichtung und Wahrheit* — الترجمة الإنجليزية .
لجون أوكسفورد . (لندن بيل ١٨٩٧ الجزء الأول — ص ٢٤٠) .

كانت هذه الخصائص ذاتها هي التي جعلتها مفهومة في نظر غير المتحضرين* لأنها تستطيع أن تزوده بتفسير للطبيعة وأحواله الداخلية .

كثيراً ما قيل أن الأسطورة والدين مجرد ظاهرتين قد ترتبتا على الخوف . على أن ما هو أكثر ضرورة في حياة الانسان الدينية ليس حقيقة الخوف ، ولكنه الصورة التي يتحول إليها الخوف . فالخوف غريزة بيولوجية كلية لا يمكن قهرها أو قمعها كل القمع ، ولكن من المستطاع تغيير صورتها . والأسطورة مشبعة بأعنف الانفعالات والرؤى المزعجة . ولكن الانسان يستطيع عن طريق الأسطورة تعلم فن جديد غريب هو فن التعبير . وهذا يعنى اكتسابه القدرة على تنظيم غرائزه البعيدة الغور وآماله ومخاوفه .

وتظهر هذه القدرة التنظيمية في أقوى صورها عندما تواجه الانسان أعظم مشكلاته ، أى مشكلة الموت . فلقد كان التساؤل عن أسباب الموت من بين أول الأسئلة الملحة التي واجهت البشرية . وهناك أساطير عن الموت تروى في سائر البقاع ، في أوطى صور من صور الحضارة الانسانية وأسماها (٢١)

وبذل الأنثروبولوجيون جهوداً كبيرة للعثور على ما أسموه « بأدنى تعريف للدين » ، أى تعريف يضم الوقائع الضرورية الأساسية في الحياة الدينية . ولم يحدث أى اتفاق بين المدارس المختلفة حول طبيعة هذه الوقائع . فلقد اعتقد تاياور أن الاحيائية هي أساس فلسفة الدين عند البدائيين والمتحضرين على السواء . واتجه الكتاب فيما بعد إلى القول بأن ما يسمى قاعدة المحرمات والقوى الخفية هو أدنى تعريف للدين (٢٢) . وتعرضت النظرتان لعدة اعتراضات . وما يبدو لانزاع فيه في كل هذا هو أن الدين كان من

(٢١) انظر على سبيل المثال لأساطير الموت عند الوطنيين في جزائر . رويراند - ذكرها مالفينوسكي في كتابه « الأسطورة عند سيكلوجية البدائيين » لندن « كيجان بول ١٩٢٦ - ص ٨٠ - طبع كذلك بنيويورك « فورتون » (١٩٢٠ . ص ٦٠) .
(٢٢) انظر ماريت - « حاة الدين » السابق ذكره . (ص ٢٧) .

البداية » مسألة حياة أو موت» ويتساءل مالمينو فسكى عن أصل العقائد المرتبطة بالروح الانسانية ويقول :

« ما هو الأصل الذى نبعث منه كل العقائد الخاصة بالروح الانسانية وبالحياة بعد الموت وبالعناصر الروحية فى العالم ؟ اننى أعتقد أن كل الظواهر التى توصف بوجه عام بكلمات مثل (الأحيائية) و (عبادة الأسلاف) و (الإعتماد فى الأرواح والأشباح) قد نبعت من نظرة الإنسان إلى الموت . فالموت حقيقة ستحير فهم الإنسان إلى الأبد ، وتقلق مضجعه هنا يتقدم الدين ويؤكد الحياة بعد الموت وخلود الروح وإمكان الانصال بين الحى والميت . هذا الكشف يضفى معنى للحياة ، ويحل النقائص والصراعات المتصلة ببقاء الإنسان بقاء عابرا على الأرض » (٢٣)

وذكر أفلاطون فى محاوره فيدون تعريفا للفيلسوف قال فيه إن الجدير باسم الانسان هو من تعلم أعظم فن وأصعبه ، أى من عرف كيف يموت . واستعار المفكرون الجدد هذه الفكرة من أفلاطون ، وأكادوا أن الطريق الأوحده الذى يستطيع الانسان سلوكه للتحرر ، يعتمد على تحرره من فكرة الموت . فكما قال مونتاني : « أن من تعلم كيف يموت ، سينسى معنى العبودية . ومعرفتنا كيف نموت تحررنا من كل خضوع وقيود » (٢٤) . ولن تستطيع الأسطورة الرد بأية اجابة عقلانية على مشكلة الموت . ومع هذا فلقد سبقت الأسطورة الفلسفة بامد طويل فى القيام بدور المعلم والمرنى الأول للبشر . إذ استطاعت وحدها فى طفولة الجنس البشرى إثارة مشكلة الموت وحلها

(٢٣) مالمينو فسكى - أساس الإيمان والأخلاق « محاضرة ريدل التذكارية » . (لندن أكسفورد ١٩٣٦) .

(٢٤) « مقالات مونتاني » Montaigne الجزء الأول ص ١٩ . فى مجموعة أعماله ترجمة هازليت ومراجعة « وايت » نيويورك دربي ١٨٦١ . الجزء الأول ص ١٣٠ .
Montaigne, Essai texte établi et présenté par Jean Plattard
(الكتاب الأول الفصل العشرون باريس فرناند روشيه ١٩٣١) ١١٧
« Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute subjection et contrainte. (من تعلم كيف يموت ، سيتحرر من كل خضوع وقيود) .

فى لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائى . ويقول آشيل لآوديسوس :

« لآحاول تفسير الموت لى » (٢٥) . ولكن هذه المهمة العسيرة هى التى اضطاعت بتحقيقها الأسطورة فى تاريخ البشرية . إذ كان تقبل العقل البدائى لحقيقة الموت أمر عسيرا . فلم يكن من المستطاع اقناعه بتقبل فكرة القضاء على وجوده الشخصى كظاهرة طبيعية لامناص من حدوثها . هذه الحقيقة هى نفس الحقيقة التى أنكرتها الأسطورة ، وحاولت القضاء عليها . فلقد بينت أن الموت لا يعنى فناء الحياة الانسانية ، وكل مايعنيه هو تغير فى صورة الحياة ، أى حلول صورة من صور الوجود محل صورة أخرى . ولوجود لحد فاصل واضح بين الحياة والموت . فإن الحد الذى يفصل بينهما مبهم وغير واضح ، بل ويمكن إحلال كل من الكلمتين (الحياة والموت) محل الأخرى . فأوربيد يتساءل « ألا يحتمل أن تكون الحياة هنا هى الموت بالفعل ، وأن يكون الموت بدوره هو الحياة ؟ » . أن سر الموت قد تحول فى الفكر الأسطوى إلى صورة ، ولم يعد الموت نتيجة لهذا التحول يبدو حقيقة مادية غير محتملة ، بل أصبح شيئا مفهوما يمكن احتماله .

الجزء الثاني
الصراع مع الأسطورة في تاريخ
النظريات السياسية

٥ - « لوجوس » و « ميتوس » فى الفلسفة اليونانية الأولى

ظهرت النظرية العقلانية فى الدولة إلى عالم النور فى الفلسفة اليونانية. وكان اليونانيون هنا — كما هو الحال فى سائر المجالات — رواداً للفكر العقلانى. إذ كان ثوكوديديس أول من هاجم التصور الأسطورى للتاريخ ، وكان العمل على الخلاص من كل ما هو خرافى من المهام الأساسية الأولى التى عنى بها .

يقول ثوكوديديس : « ربما أدى نقص الرومانس من تاريخى إلى الاقلال — كما أخشى — من طرافته بعض الشيء ، وإن كنت سأشعر بالكثير من الارتياح لو وصف بأنه نافع بوساطة أولئك الباحثين الذين يرغبون الحصول على معرفة دقيقة بالماضى تعينهم على تفسير المستقبل ، الذى يتحتم أن يكون وضعه ضمن المسائل الإنسانية مشابهاً لماضى ، إن لم يكن انعكاساً له . ولقد قصدت بكتابة هذا التاريخ تأليف كتاب يصلح لكل العصور ، ولم أقصد به استعراض أحداث وقتية عابرة » (١) .

على أن نظرة اليونان إلى التاريخ لم تتميز على النظرات التى سبقتها فى استنادها على وقائع جديدة ، وعلى فهم أعمق ، واستبصار سيكولوجى وحسب . إذ اكتشف اليونانيون أيضاً منهجاً جديداً ساعدهم على إدراك المشكلة فى ضوء جديد كل الجدة . فلقد درسوا الطبيعة قبل دراستهم للسياسة . واكتشفوا أول اكتشافاتهم العظيمة فى هذا الميدان . وما كان فى وسعهم تحدى سلطان الفكر الأسطورى ، لولا هذه الخطوة الأولى .

(١) ثوكوديديس « الحرب البلونيزية » الكتاب الأول — الفصل الثانى والعشرون — الترجمة الإنجليزية ، لريتشارد كراول — Everyman's Library — نيويورك — R.P. Dutton ١٩١٠ — ص ١٥ .

وبذلك أصبحت هذه النظرة الجديدة إلى الطبيعة أساساً مشتركاً لنظرة جديدة إلى حياة الإنسان الفردية وحياته الاجتماعية .

ولم يكن من المستطاع تحقيق النصر على الأسطورة بمجرد ضربة. فهنا كذلك نصادف نفس المنهج المعتمد على الأناة والترتيب ، والذي كان من بين مميزات العقل اليوناني . وكأن هؤلاء المفكرين كانوا يتبعون خطة استراتيجية سبق رسمها. فلقد هاجموا موقعاً حرياً تلو الآخر ، ودكوا أمنع الحصون ، حتى تسنى في النهاية تحطيم كل الأسس التي اعتمد عليها الفكر الأسطوري . وشارك كل المفكرين العظماء والمدارس الفلسفية المختلفة في هذا العمل . ولقد وصف أرسطو ، أول المفكرين اليونانيين أو مفكرى مدرسة ميليتوس « بالفزيولوجيين القدامى » فلقد كانت الطبيعية (physis) هي الموضوع الأوحده الذي اجتنب انتباههم . وتعارضت نظرتهم إلى الطبيعة على خط مستقيم مع التفسير الاسطوري للظواهر الطبيعية . وما من شك في أن الحد الفاصل بين نوعى الفكر اليوناني المبكر لم يكن قد تحدد في وضوح بعد ، وإنما كان مبهماً ومتردداً . فلقد قال طاليس « أن كل الأشياء غاصة بالالهة (٢) » والمغنطيس حتى لأن له قدرة على تحريك الحديد (٣) . ووصف أنبادوقليس الطبيعة بأنها صراع هائل يدور بين قوتين متعارضتين هما قوة الحب ، والشحناء . فطورا تتحد كل الأشياء وتصبح شيئاً واحداً بفعل الحب ، وطورا آخر يتجه كل شيء في اتجاه مختلف بفعل التنافر ، الذي يولد المشاحنة (٤) . ولا جدال أن هذه التصورات كانت اسطورية . ومن الجدير بالذكر أن أحد المؤرخين الممتازين للفلسفة اليونانية قد ألف كتاباً حاول فيه أن يبين اعتماد الفلسفة الطبيعية اليونانية في البداية

(٢) أرسطو - « كتاب النفس »

(٣) نفس المرجع الكتاب 405a A-io ٦ - ١٩ .

انظر ديلس - « شلرات من فلسفة ما قبل سقراط » Fragmente der Vorsokratiker الطبعة الخامسة برلين دار النشر (Weidmansche Buchhandlung) ١٩٣٤ - .

(٤) انظر « أنبادوقليس » في كتاب « ديلس » نفس المرجع [الجزء الأول ص ٣١٥ .

على الأساطير أكثر من اعتمادها على الروح العلمية (هـ) . ولكن هذه النظرية إلى المشكلة مضللة. ولا جدال أن الخلاص من العناصر الإسطورية على الفور ليس بالأمر الميسور ، ولكن هذه العناصر قد توازنت و « تعادلت » بفعل اتجاه فكري جديد تقدم في ثبات وازداد قلbre. فلقد قام مفكر ومدرسة ميليتوس (طاليس وانكسيماندر وانكسيمانس) بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها . ولا يعد هذا الاتجاه اتجاها جديدا. وما كان جديدا بحق هو تعريفهم لكلمة « بداية » . arche . ففي كل الكونيات الأسطورية ، كلمة أصل تعني الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق . هذا الماضي الذي زال واختفى ، والذي حلت محله أشياء أخرى ، وأدرك المفكرون الطبيعيون اليونانيون الأوائل البداية ادراكا مختلفا ، كما عرفوها تعريفا مختلفا . فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية ، بل علة جوهرية . فليست البداية مجرد نقطة بدء في الزمان ، بل هي « المبدأ الأول » . أنها شيء دال على السبق المنطقي أكثر منه شيء دال على السبق الزمني . فالعالم عند طاليس لم يبد في صورة ماء باعتبار ماسبق فحسب ، ولكنه يتكون من الماء على الدوام . فالماء هو العنصر الباقي والدائم في كل الأشياء . والأشياء لم تتطور في صورة عشوائية من عنصر الماء أو الهواء أو اللاحد (Apeiron) الذي تحدث عنه أنكسيماندر ، أي تبعا لتزوات فعل خارق ، ولكنها تطورت في نظام منظم تبعا لقواعد عامة. أن فكرة مثل هذه القواعد الراسخة الثابتة بعيدة كل البعد عن الفكر الأسطوري .

على أن الطبيعة قبل كل شيء هي مجرد ظاهر العالم الأسطوري . فهي ليست مركزه . وتطلب توجيه هذا الهجوم إلى هذا المركز ، (أي إلى الفكرة الأسطورية عن الآلهة) قدرا أعظم من الشجاعة والجرأة في إبداء الرأي . واشترك في هذا الهجوم القوتان المتضادتان اللتان تتألف منهما الفلسفة اليونانية (فلسفة الوجود وفلسفة الصيرورة) . واعتمد كل من المفكرين الأيليين ، وهراقليطس ، على نفس البراهين في معارضة الآلهة الهوميرية . ولم يخش

(هـ) انظر كارل يول Joël - في كتاب aus dem Geiste der Mystik Der Ursprung der Naturphilosophie (أصل فلسفة الطبيعة في العقل الصوفي - بال ١٩٠٣)

هيراقلطس القول بوجوب استبعاد هوميروس من قائمة الفلاسفة ، وقال أنه يستحق الجلد ، بسبب إساءته تصور الآلهة (٦) . وحاول الفلاسفة ، اكتشاف الوجه الحقيقي للاله من وراء الأقنعة التي نسجها خيال الشعراء وصانعو الأساطير . فلقد خضع الشعراء وصانعو الأساطير للإغراء السائد بين الناس ، ووصفوا الآلهة في صورتهم . وقال أكسنوفان إن الأثويبيين قد اعتقدوا أن الآلهة سود الوجه فطس الأنوف . وجعل آل تراقيا للالهة عيوناً زرقاء وشعراً أحمر . ولو كان للثيران والخيول والأسود أباد ، وكان التصوير في مقدورهم لما كان من المستبعد أن يصور الخيل الهتهم في صورة الخيل ، وأن يصور الثيران آلهتهم في صور ثيران (٧) . ورفض أكسنوفان هذه الصورة الاسطورية لسبيين ، أحدهما فلسفي والآخر ديني ، فلقد أصر بوصفه مفكراً تأملياً على القول بأن تعدد الآلهة أمر متناقض بعيد عن العقل . ووصف أكسنوفان في إحدى الفقرات التي جاءت في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو بأنه « أول أنصار فكرة الواحد » (٨) . فتبعاً للفكرة الدوجماتيقية الأساسية التي سارت عليها المدرسة الإيلية ، يمكن وضع كلمة « وجود » وكلمة « وحدة » الواحدة منهما مكان الأخرى . فلو كان لله وجود حق سيتحتم إتصافه بالوحدة الكاملة . والقول بأن هناك عدة آلهة ، يمتها نزاع وحروب ومشاحنات هو قول مناف للعقل من وجهة نظر تأملية ، كما إنه دال على التمسق من وجهة نظر دينية وأخلاقية . فلقد نسب هوميروس وهزيود لآلهتهم كل الصفات التي تعد فاضحة ومشينة في نظر البشر كالسرقة والزنا والخديعة . ووضع أكسنوفان في مقابل هذه الآلهة الزائفة مثله الأعلى الديني الجديد السامي ، أي فكرة إله متزه عن كل قصور آلهة الفكر الأسطوري التشبيهي . فهناك إله واحد أعظم من جميع الآلهة والبشر ، ومختلف عن البشر الغافى من حيث صورته وفكره على السواء ، فهو يرى كل الأشياء ويفكر

(٦) هيراقلطس في كتاب « ديلس » السابق الجزء الأول ص ١٦ .

(٧) أكسنوفان في كتاب « ديلس » السابق الجزء الأول : ص ١٣٢ .

(٨) أرسطو - الميتافيزيقا . الكتاب A

في كل شيء ، ويسمع كل شيء منها كان . ولا يستعصى عليه قول أى شيء اعتماداً على فكره وعقله « (٩) .

على أن التصورات الجديدة للطبيعة الفزيائية التي جاءت بها مدرسة ميلتوس ، وللطبيعة الإلهية التي جاء بها هيراقليطس والأيليون ، لم تكن أكثر من مجرد خطوات أولية تمهيدية . وبقيت بعد ذلك أعظم خطوة وأشق مهمة . فلقد استحدث الفكر اليوناني « فسيولوجية » جديدة و « ثيولوجية » جديدة أحدثتا تغييراً في الصميم في تفسير الطبيعة وفي النظرة إلى الآلهة . ولكن ظلت كل هذه الانتصارات التي حققها الفكر العقلائي مجرد خطوات عشوائية مترددة ، لأن الأسطورة قد استمرت محتفظة بمكانة راسخة لا تتزعزع . فلن يصح القول على الإطلاق بتعرض الأسطورة للهزيمة مادامت تتردد في أنحاء العالم الإنساني جميعه وتهمين على افكار الناس ومشاعرهم الخاصة بطبيعتهم ومصيرهم .

وتصادفنا في هذا الصدد نفس المفارقة التاريخية التي نصادفها في نقد الآلهة الهوميرية . فلن يستطاع حل هذه المشكلة إلا اعتماداً على جهد مشترك مركز يقوم به الفكر ، ويجمع فيه بين قوتين فكريتين مختلفتين ومتعارضتين كل التعارض . وأثبتت وحدة الفكر اليوناني هنا — كما هو الحال في سائر المجالات — انها وحدة دياكتيكية . فإذا عبرنا عن ذلك بلغة هيراقليطس قلنا إن هذه الوحدة عبارة عن تناغم وترين متعارضين مثل القوس والكنارة (١٠) . ولا وجود — فيما يعتقد — في حضارة اليونان الفكرية ، لتوتر أقوى وأشد ، وصراع أعمق مما حدث بين الفكر السفسطائي والسقراطي . ورغم هذا الصراع ، فإن السفسطائيين قد اتفقوا مع سقراط على مسلمة أساسية واحدة . فلقد كانوا يعتقدون بأن أول أمنية تبتغيها أية نظرية فلسفية هي إنشاء نظرية عقلانية للطبيعة الإنسانية . وقيل بأن كل المسائل الأخرى التي تناولها الفكر السابق

(٩) اكستوفان — كتاب ديلس الجزء الأول — ١٣٢ ، ١٣٥ .

(١٠) هيراقليطس — كتاب ديلس الجزء الأول — ص ١٦٢ .

لسقراط تعد ثانوية ، وتابعة لها . ولم يعد ينظر إلى الإنسان منذ ذلك العهد على أنه مجرد جزء من العالم ، ولكنه أصبح مركزا لهذا العالم . وقال بروتاجوراس أن الإنسان مقياس كل شيء . ويصبح نسبة هذا القول بمعنى ما إلى السفسطائيين وسقراط على حد سواء . فلقد كانوا يهدفون إلى غاية مشتركة وهي طبع الفلاسفة بالصيغة الإنسانية ، وتحويل الكبريات وعالم الوجود إلى علم إنسان أو أنثروبولوجيا . على أنه رغم اتفاقهم على الغاية ذاتها ، إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كلياً في وسائلهم ومناهجهم . فلقد فهم الطرفان كلمة إنسان ذاتها وفسراها على وجهين مختلفين متعارضين . فكانت كلمة إنسان تعنى عند السفسطائيين الإنسان الفرد . وبدأ عندهم ما يدعى بالإنسان الكلي (أو إنسان الفلاسفة) مجرد خرافة . فلقد بهرهم مشاهد الحياة الإنسانية الدائمة التحول ، وعلى الأخص في الحياة العامة . ففي هذه الحياة العامة كانوا يقومون بدورهم ويعرضون مواهبهم . أن ما كان يواجههم هو مهام مباشرة مشخصة عملية . ولن تجدى في هذه الحالة أية نظرية تأملية أو أخلاقية « عامة » عن الإنسان . وبدت مثل هذه النظرية عائقاً في نظر السفسطائيين أكثر منها عوناً حقيقياً . ولم يكن ما يعينهم هو طبيعة الإنسان . أن ما استرعى انتباههم هو الاهتمامات العملية للإنسان . وأثار حب الاستطلاع العلمى عندهم تعدد مظاهر الحياة الحضارية والاجتماعية والسياسية ، وتنوعها . وكان عليهم أن ينظموا كل هذه الأفعال المعقدة المتنوعة ، وأن يحسنوا الإحاطة بها ، وأن يهتدوا إلى أصوب قواعد تقنية خاصة بها . وأهم جانب تميزت به فلسفة السفسطائيين ، أو تميزت به حقوقهم ، هو ما لديهم من تعدد للجوانب مثير للدهشة . فلقد شعروا بالقلرة على أداء كل شيء ، وتناولوا مشكلاتهم بروح جديدة ، وشقوا طريقهم وسط كل العوائق التي خلقتها التصورات التقليدية ، والأهواء العامة والأوضاع الاجتماعية .

وكانت نظرة سقراط ، والمشكلة التي واجهته ، بعيدتي الاختلاف :
وقارن أفلاطون في إحدى فقرات محاوره تيتايوس بين الفلسفة اليونانية

وبين أرض معركة يتقابل فيها جيشان كبيران ، ويتحاربان حرباً لا هوادة فيها . فهناك من جانب أنصار « الكثرة » ، وهناك من جانب آخر أنصار « الواحد » . ويصادفنا من ناحية ، القائلون « بانسياب » الأشياء ، ومن الناحية الأخرى أولئك الذين يحاولون تثبيت الأشياء ، وتثبيت كل أفكارهم (١١) . ولو صح هذا لما تسرب إلينا أى شك فى مكانة سقراط فى تاريخ الفكر اليونانى ، وحضارته . فلقد تركزت مهمته الأولى والأساسية على « تثبيت » الأفكار . وكان سقراط مثل اكسنوفان والمفكرين اليونانيين الآخرين من أشد أنصار فكرة « الواحد » تحمساً ، ولكنه لم يعن بالمنطق أو الديالكتيك فى ذاتهما . فما كان يعنيه أساساً ليس إثبات ما فى الوجود أو الفكر من وحدة . أن ما كان يبحث عنه هو وحدة الإرادة . فلقد عجز السفسطائيون عن حل هذه المشكلة رغم كل مواهبهم وكل اهتماماتهم المتنوعة – أو ربما أمكن إرجاع هذا العجز إلى هذا التعدد فى المواهب والاهتمامات ذاته . فلقد ظلوا على الدوام يتحركون فى الظاهر ، وعجزوا عن النفاذ إلى مركز الطبيعة الإنسانية ، والسلوك الإنسانى . فهم لم يتمكنوا حتى من إدراك وجود مثل هذا المركز ، وأنه من المستطاع التيقن منه اعتماداً على الفكر الفلسفى . وهنا يبدأ دور المنهج السقراطى ، الذى يعتمد على التساؤل ، فلقد اعتقد سقراط فى عدم إدراك السفسطائيين أى شىء خلاف بعض رواسب متناثرة من الطبيعة الإنسانية . والواقع أنه ندر إن وجد شىء لم يتناوله فى كتابتهم السفسطائيون المشهورون فى القرن الخامس . فلقد بحث جورجياس وهيبياس وبروديقوس وأنطيفون موضوعات متنوعة شتى ، وكتبوا أبحاثاً فى المشكلات الرياضية والعلمية ، وفى التاريخ والاقتصاد والبلاغة والموسيقى والأخلاق والنحو والفقه . وأغفل سقراط كل هذه المعارف الموسوعية ، وألقاها جانباً . واعترف بجهره التام بكل هذه الفروع المختلفة من المعرفة ، وبأنه لا يعرف سوى فن واحد هو فن إنشاء النفس الإنسانية ، الذى يعتمد على التقرب من الإنسان

(١١) محاوره تيتايوس : لافلاطون ١٨١ .

بعد إقناعه بأنه لا ينبغي لهم ما هي الحياة أو ماتعنيه ، ثم يدعه يترك بنفسه
الغاية الحقه ويساعده على بلوغها .

واضح أن الجهل السقراطي ليس اتجاها سالباً على أى نحو . فهو
يمثل على عكس ذلك مثلاً أصيلاً وموجباً للغاية للمعرفة الإنسانية ، والسلوك
الإنسانى . وما يمكننا تسميته بالشك السقراطي ليس أكثر من قناع كان
سقراط يخفى وراءه مثله العليا ، بعد اتباع طريقته المعتادة التى تعتمد على
السخرية . ويهدف الشك السقراطي إلى القضاء على وسائل المعرفة
المتعددة والمتنوعة التى أدت إلى غموض أهم شىء وهو معرفة الإنسان
لنفسه : كما أدت إلى أضعاف أثره . ولم يقتصر جهد سقراط فى الناحية
النظرية والناحية الأخلاقية ، على التوضيح ، ولكنه اتجه أيضاً إلى
« التركيز » و « التثبيت » . فتبعاً لما قاله من الخطأ اليبين الكلام عن الحكمة
أو الفضيلة (Sophia — areta) فى لغة الجمع ، وأنكر فى إصرار
وجود كثرة فى المعرفة أو كثرة فى الفضائل .

فلقد أعلن السفسطائيون وجود عدة فضائل تتناسب مع الطبقات المختلفة من
الناس . فتمة فضيلة خاصة بالرجال ، وأخرى خاصة بالنساء . وهناك فضيلة
للصبية وأخرى للمراهقين ، وفضيلة للآحرار وأخرى للعبيد . ورفض سقراط
كل هذا الكلام . فلو صحح هذا الادعاء ، لكان معنى هذا تناقض الطبيعة
الإنسانية مع ذاتها ، أى أنها ستتصف بالنشئت والقصور والتمزق . فكيف يمكن
إحداث وحدة فى مثل هذا الشىء الذى يتصف بتمزقه وتنافره ؟ . ويتساءل
سقراط فى محاوره بروتاجوراس لأفلاطون : هل تنقسم الفضيلة الى أجزاء
مثلما تنقسم الأشياء الفيزيائية الى أجزاء — أى كما ينقسم الوجه الإنسانى
مثلاً الى فم وأنف وأذنين ؟ . وهل فى وسع الإنسان الاتصاف بإحدى
الفضائل كالشجاعة أو العدالة أو العفة ، بغير أن يجمع بين كل هذه
الفضائل ؟ (١٢) أن الحكمة والفضيلة لا ينقسمان إلى أجزاء . أننا نقضى

على ماهيتها ذاتها إذا مزقناها إربا ، فعلينا أن نفهمها ونعرفهما ككل غير قابل للانقسام .

ويظهر الاختلاف الأساسى بين سقراط والسفسطائيين كذلك فى نظرتهم إلى الفكر الأسطورى . ولو اكتفينا بنظرة سطحية إلى الأشياء ، لاعتقدنا فى آخر المطاف بوجود ناحية يشترك فيها الفكر السقراطى مع الفكر السفسطائى . فرغم كل تعارض بينهما فإنهما يجاربان من أجل قضية واحدة هى نقد التصورات التقليدية للدين اليونانى السائد ، والعمل على تشقية هذه التصورات . ولكن هناك اختلافا واسعا بينهما فى وسائل حربهما واستراتيجيتهما . فلقد اخترع السفسطائيون وسيلة جديدة وعدت بتفسير الحكايات الأسطورية تفسيراً « عقلانيا » جديدا ، وأثبتوا فى هذا المجال مرة أخرى تعدد جوانب عقلياتهم وسهولة تكيفها . وأجادوا الفن الجديد للتفسير الرمزى ، وأظهروا براعة (فرتيوزية) فيه . إذ يمكن اعتمادا على هذا الفن تفسير أية أسطورة مهما بدت غريبة وعجيبة على الفور على أنها حقيقة فزيائية أو أخلاقية (١٣) . ولكن سقراط قد رفض هذه الخيلة الهروبية . وسخر منها . فإلقد كانت مشكلته بعيدة الاختلاف ، وأكثر من ذلك جدية . وقيل لنا فى بداية محاوره « فيداروس » لأفلاطون ، كيف اتجه سقراط وفيداروس خلال نزهمهما إلى مكان جميل على نهر إيليسوس ، وسأل فيداروس سقراط عن صحة القول بأن هذا المكان هو الذى قتل فيه Boreas « بورياس » Oreithyia (أوريتيا) ، تبعا للخرافة القديمة . كما سأله عن مدى اعتقاده فى صحة هذه الحكاية . وأجاب سقراط على ذلك بالقول بأننى لو ابدت عدم اعتقادى فى صحة هذا الكلام كما يفعل الحكماء (السفسطائيون) فإننى لن أشعر بأى قلق أو انزعاج . ففى وسعى أن أفسر هذه الخرافة تفسيراً فطنا سهلا بالقول بأن ما فعله « بورياس » (ربح الشمال) هو

(١٣) انظر فيما سبق الفصل الأول - ص ٢١ .

الهبوب ودفع أوريتيا بعيدا عن الصخور ، عندما كانت تلعب مع رفيقاتها .
فلما ماتت على هذا النحو ، قيل بأن « بورياس » قد قتلها .

ويتابع سقراط قوله : « ولكننى بافيداروس اعتقد بوجه عام ان مثل هذه التفسيرات هينة ، وان كانت تعد من اختراع أحد أصحاب الفطنة والاجتهاد الذين لا يحسدون على ذلك . ويرجع هذا إلى أنهم مضطرون بعد ذلك إلى تفسير صور كائنات خرافية كالقنطورات والحميرات . وهم عندما يشروعون فى ذلك سيرون انفسهم محاصرين بجمع غفير من الكائنات التى تدعى (بالخرغونات) و(البيجاسات) ، وكائنات مشنومة شتى لا يمكن تصورها . ولو أن أحدا ارتاب فى ذلك ، وقرر على طريقة الحكماء البسطاء تفسير كل منها تفسيراً احتماليا ، فإنه سيحتاج إلى قلم كبير من الفراغ . ولكننى لا أملك فراغا يكفى لذلك على الإطلاق . ويرجع هذا يا صديقى الى اننى لم افرغ بعد من معرفة نفسى (كما تطالب حكمة دلفى) ومن ثم فعندما أدرك أننى لم أعرف ذلك بعد ، وإننى أقوم ببحث اشياء بعيدة الارتباط ، فإن الأمر سيبدو فى نظرى مثيرا للسخرية . وهكذا استبعدت هذه المسائل وقبلت الاعتقاد السائد الخاص بها ، كما قلت الآن . فأنا لا أبحث عن مثل هذه الاشياء ، ولكننى أتأمل نفسى ، لكى أعرف هل أنا أنصف بالوحشية ، وافوق العواصف فى عنفها وتعقيدها . أم أنا أكثر من ذلك رقة وبساطة ، وان الطبيعة قد حببتى وداعة وجانبا إلهيا » (١٤) .

كانت هذه هى الطريقة السقراطية الصحيحة كما فهمها «ريده العظيم ، وكما شرحها . ونحن لا يمكن أن نأمل فى « تعقيل » الأسطورة اعتمادا على تحويل تعنى للأساطير القديمة الخاصة بأفعال الآلهة والأبطال أو اعتمادا على إعادة تفسيرها . فكل هذه الوسائل ستظل بغير جدوى . ونحن إذا أردنا التغلب على سلطان الأسطورة علينا أن نبحث عن القوة الموجبة المسماة « معرفة الذات » ، وعلينا أن ننمينا . فعلينا أن نتعلم كيف نرى طبيعة البشر .

(١٤) أفلاطون - « محاوره فيداروس » ٢٢٩-ترجمة فاوهر إلى الإنجليزية .

فى ضوء أخلاقى بدلا من رؤيتها فى ضوء أسطورى . وقد تعلم الأسطورة الإنسان أشياء كثيرة ، ولكنها لن ترد على السؤال الوحيد الذى يعد فى نظر سقراط السؤال الصحيح بحق وهو السؤال عن الخير والشر . ولن يساعدنا على الاهتداء إلى حل لهذه المشكلة الأساسية الضرورية غير اللوجوس السقراطى ، وغير منهج فحص الذات الذى جاء به سقراط .

٦ - جمهورية أفلاطون

اشتركت كل الاتجاهات الفكرية الكبرى التي تألفت منها الحضارة اليونانية ، في مذهب أفلاطون . ولم يبق أى اتجاه من هذه الاتجاهات في شكله الأصلي . فلقد امتزجت وبدأت في مظهر جديد بفضل عبقرية أفلاطون . واتبع أفلاطون في نظريته عن الوجود المفكرين الإيليين . وكان يتحدث دائماً عن « الأب بارمنيدس » بتقدير وإعجاب فائمين . ولم يحل هنا دون قيامه بنقد المبادئ الأساسية للمنطق الايلي في صورة تميزت بجديتها ونفاذها . ورجع أفلاطون في نظريته الى النفس الى الفيثاغوريين والأورفيين . وإن كنا هنا كذلك لانستطيع أن نقرر ما جاء به أروين روده عندما قال بأن كل ما قام به أفلاطون « هو اقتفاء أثر لاهوتى العصور الأولى » وأنه استعار في الواقع مذهبه في الخلود من هذه المصادر (١) . واضطر أفلاطون عند عرض نظريته عن النفس التي ارتكنت على مذهبه في المثل إلى تصحيح التعريف الفيثاغورى لها (٢) ويظهر نفس الاستقلال العقلى في اتجاه أفلاطون نحو سقراط . فلقد كان أفلاطون من أخلص تلاميذ سقراط ، وأعظمهم تعلقاً به . ولقد قبل كلا من منهجه وأفكاره الأخلاقية الأساسية . على أننا نصادف حتى في الحقبة الأولى - أو فيما يدعى بالمحاورات السقراطية - ناحية واحدة قد جاءت بعيدة عن فكر سقراط . فلقد أقنع سقراط أفلاطون بضرورة بدء الفلسفة بمشكلة الإنسان . ولكن أفلاطون رأى أننا لن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال السقراطى بغير توسيع مجال البحث الفلسفى . فإن الطبيعة الإنسانية لانستطيع الكشف عن نفسها في مثل هذا النطاق الضيق ، ولن يصبح واضحاً ومفهوماً ما هو مكتوب بحروف صغيرة في النفس

(١) انظر « أروين روده » - Psyche - ص ٤٦٨ .

(٢) محاوره فيدون لأفلاطون .

الإنسانية — وما يكاد يعد بالتالى مستغلقا — إلا إذا قرأناه بحروف كبيرة في حياة الإنسان السياسية والاجتماعية . هذا المبدأ هو نقطة بدء كتاب الجمهورية لأفلاطون (٣) . ومنذ ذلك العهد تغيرت مشكلة الانسان برمتها . إذ قيل إن السياسة هي مفتاح السيكلوجى . وانتهت خطوات الفكر اليونانى بالضرورة عند هذه النهاية ، بعد أن كانت قد بدأت بمحاولة الإحاطة بالطبيعة ، ثم اتجهت بعد ذلك إلى البحث عن معايير عقلانية للحياة الأخلاقية . فلقد بلغت هذه المحاولات ذروتها عند هذه المسامة الحديدية التي جاءت في صورة نظرية عقلانية للدولة .

وتعكس التطورات الفكرية لأفلاطون كل هذه المراحل المتنوعة . وظهرت في الكتابات الحديثة نظرات مختلفة في تفسير الطابع الحق لفلسفة أفلاطون . فثمة طائفة من العلماء اقتصروا بأن أفلاطون ميتافيزيقي وديالكتيكي أولا وأساسا ، ورأوا أن منطق أفلاطون يمثل محور المذهب الأساسي أو روحه . واتجه آخرون إلى تأكيد الفكرة المقلبة ، فذكروا أن إهتمام أفلاطون بالسياسة والتربية كان منذ البداية دعامة فلسفته ، وأعظم قوة موجهة لها (٤) . وانتقد فيرنرياجر في كتاب Paideai « بايديا » النظرة الأولى نقدا عنيفا . فلقد اعتقد ياجر أنه لا يصح القول بأن المنطق أو نظرية المعرفة هما محورا فاسفة أفلاطون ، ولكن هذه الفلسفة قد تركزت على « البولييتيا » و « البايديا » فلم تكن البايديا مجرد وصلة خارجية لربط أجزاء هذه الفلسفة ، إذ عليها تعتمد وحدتها الباطنية الحقة ، وأظهر روسو في هذا الصدد تصورا أصبح لجمهورية أفلاطون من وضعية القرن التاسع عشر ، عندما قال بأنه لا يصح وصف

(٣) الجمهورية ٣٦٨ .

(٤) بالنسبة لوجهة النظر الأولى، فأننى أشير إلى باول ناتورب Platos Ideenlehre

(لايزج ١٩٠٣ - الطبعة الثانية) ، وفيه ملحق هام أضافه فليكس ماير ١٩٢١

وبالنسبة للنظرة الثانية انظر يوليوس شتنل Platon der Erzieher - Stenzel

أفلاطون المربي — لايزج فليكس ماير ١٩٢٨ و « فيرنرياجر » . Paideia — نيويورك

أكسفورد ١٩٤٣ (المجلد الثانى) .

هذا الكتاب بأنه مذهب سياسي ، كما قد يفهم من عنوانه . فالأصح هو أنه أول بحث ظهر في التربية (٥) .

ولسنا في حاجة إلى المزيد من الخوض في دقائق هذه المسألة التي تعرضت لمناقشات طويلة . ولو أردنا الاهتمام إلى الإجابة الحقة ، لوجب علينا أن نفرق بين اتهامات أفلاطون الشخصية ، واتهاماته الفاسفية . فلقد كان أفلاطون ينتمى إلى عائلة أرستقراطية قامت بدورها في حياة أثينا السياسية . وربما تطلع أفلاطون في شبابه لأن يصبح واحدا من كبار قادة دولة أثينا ، ولكنه طرح هذا الأمل جانبا عندما قابل سقراط لأول مرة ، فلقد قام منذ ذلك الوقت بدراسة الديالكتيك ، واستغرق في اتجاهاه الجديد استغرافا تاما حتى مر عليه وقت بدا وكأنه قد نسى كل المشكلات السياسية وتنازل عن كل مطامحه . على أن الديالكتيك ذاته هو الذي أعاده مرة أخرى إلى السياسة . وبدأ أفلاطون يدرك تعذر تحقيق مطلب سقراط في معرفة الذات ما دام الإنسان لا يرى المسألة الأساسية ، ويفتقر إلى البصيرة الحقة التي تساعد على إدراك طابع الحياة السياسية وغايتها أن روح الفرد مقيدة بطبيعة المجتمع ، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . فثمة صلة متبادلة بين حياة الفرد وحياة المجتمع . ولو فسد المجتمع وكان شريرا ، لن يتحقق للفرد أى نهوض أو بلوغ لغايته . وضمن أفلاطون كتاب الجمهورية وصفا لكل الأخطار التي يتعرض لها أى فرد في أى دولة ظالمة فاسدة عندما قال « corruptio optimi pessimo » (أصحاب الأرواح الخيرة السامية — بوجه خاص — هم أكثر الناس تعرضا لهذه الأخطار) .

ويقول أفلاطون في الجمهورية : « نحن نعرف أنه من الحقيقي في حالة إخفاق أى بذرة أو أى شيء من الأشياء النامية في العثور عما يناسبها من غذاء أو مناخ أو تربة ، فإن الشعور بالحاجة إلى مثل هذه الجوانب التي ينبغي حصولها عليها ، سيزداد كلما ازداد اتصافها بالقوة والحيوية . والخير يشعر بعداوة أشد للشر من لا يظهر مبالاة بالخير . ومن ثم فمن

(٥) ياجر المرجع السابق الجزء الثاني ص ٢٠٠ .

الطبيعى أن تسمى أية إساءة فى التغذية إلى أصحاب الطبائع الحسنة ، أكثر من إساءتها إلى من لا يتصفون بأى تذكر . . . كما تبدو هذه الآثار السيئة أوضح فى حالتهم من حالها عند من ينتمون إلى مرتبة أدنى . ومن ثم إذن وفى حالة الخصائص التى سامنا باتصاف الفيلسوف بها ، لو توافر له التعليم الصحيح ، فإن هذه الخصائص ستتمو وتزدهر فى أكل صورة . ولكن فى حالة غرس النبات فى تربة غير مناسبة ، فإنه سيثمر ثماراً عكسية، إلا إذا تم إنقاذه بفعل إحدى المعجزات» (٦).

كانت هذه الفكرة الأساسية التى ألهمت أفلاطون بعد دراسته الأولى للديالكتيك للعودة لدراسة السياسة . فنحن لن نأمل فى إمكان إصلاح الفلسفة لو أننا لم نبدأ بإصلاح الدولة . فإن هذا الطريق هو الأوحده الذى يتحتم علينا إتباعه لو أردنا تغيير الحياة الأخلاقية للناس . إن العثور على النظام السياسى الصحيح هو أول مشكلة ملحة .

ولن أستطيع أن أقبل مع هذا دعوى «ياجر» بأن أفلاطون قد اعتبر الجمهورية «أصبح مكان للفيلسوف» (٧) . فلو كان المقصود بالجمهورية هو «الدولة الدينية» ، لكان هذا الحكم متناقضاً مع ما ذكره أفلاطون ذاته . فإن مكان الفيلسوف الحق عنده كما هو الحال عند القديس أغسطين هو (مدينة الله) *civitas divina* وليس (مدينة الأرض) *civitas terrena* . ولكن أفلاطون لم يدع هذا الاتجاه الدينى يؤثر على حكمة السياسى . فلقد أصبح مفكراً سياسياً ، ورجل دولة اتباعاً للواجب ، وليس بتأثير ميوله الخاصة . وقام بغرس فكرة الواجب هذه فى عقول فلاسفته . فلو أن هؤلاء الفلاسفة اتبعوا ميولهم لما كان من المستبعد تفضيلهم حياة التأمل على حياة السياسة . ولكن الواجب يحتم دعوتهم إلى الرجوع إلى الأرض . وإن اقتضى الأمر ، فينبغى إرغامهم على المشاركة فى حياة الدولة . ولن يتنازل - فى سهولة ويسر - الفيلسوف

(٦) الجمهورية - الترجمة الإنجليزية - ترجمة كورنفورد ص ١٩٤٠-١٩٤١ .

(٧) ياجر - المرجع السابق ص ٢٥٨ .

أو الشخص الدائم التحدث والبحث عن النظام الإلهي ، ويرضى بالرجوع إلى حلبة السياسة .

ويقول أفلاطون : أن من تركزت أفكاره في البحث عن الحقيقة ، لن يتوافر له أى فراغ يسمح له بالنظر إلى أسفل ، (إلى مسائل الناس) ، ويسمح له بالمشاركة في مشاحناتهم . والتعرض لعدوى غيرتهم وكراهيتهم . فهو يتأمل عالماً من النظام الثابت المتوافق ، فيه يخضع كل شيء للعقل ، ولا شيء يحدث أى خطأ أو يعانى من خطأ وبذلك فإن الفيلسوف سيستطيع بفضل صحبته الدائمة للنظام الإلهي للعالم أحداث مثل هذا النظام في نفسه ، كما أنه يستطيع بقدر ما تسمح به الضرورة أن يصبح شبيهاً للاله فإذا افترضنا إذن أنه اكتشف في هذه الحالة اضطرابه إلى إعادة تشكيل طبائع أخرى ، إلى جانب طابعه ، واضطرابه إلى وضع نمط للحياة العامة والخاصة يتوافق مع رؤياه للمثل ، فإنه لن يفترق حينئذ إلى المهارة التي تساعد على أحداث مثل هذه النظائر في العفة والعدالة وكل الفضائل في صورتها التي ستبدو فيها في حالة الإنسان العادي » (٨) .

ولم ينته في فكر أفلاطون إلى أى حل الصراع الدائر بين الاتجاهين ، أى الاتجاه إلى تجاوز كل حدود العالم التجريبي ، والاتجاه الآخر الذي كان يسوقه إلى الرجوع إلى هذا العالم حتى يستطيع أن ينظمه ويجعله يتوافق مع انقواعد العقلانية . ونحن لا نصادف أى عهد في حياته استطاعت فيه إحدى هاتين القوتين تحقيق انتصار قاطع على القوة الأخرى . فالقوتان موجودتان على الدوام ، وتتصارعان بعضهما مع بعض ، وتكمل كل واحدة منهما الأخرى . ولم يشعر أفلاطون بوصفه ميتافزيقياً أو مفكراً أخلاقياً حتى بعد أن كتب جمهوريته ، وحتى بعد أن أصبح مصلحاً سياسياً بأنه من أبناء هذه الأرض . فلقد رأى كل الشرور الضرورية في نظام الأرض ، وأوجه النقص الكامنة فيه . ويقول أفلاطون في محاوره تيتياتوس أن

الخلاص من الشر محال . فلا بد من وجود شيء على الدوام يتعارض مع الخير . ومن جهة أخرى ، لن يستطيع الشر أن يحتل مكاناً بين الآلهة ، ولكنه سيحوم بالضرورة فوق الأرض وفوق البشر الثمانين ، « لذا علينا أن نحاول الهرب من هنا إلى مأوى الآلهة بأسرع ما نستطيع . والهروب يعنى أن نصبح مثل الإله ، بقدر ما يسمح ذلك . وأن تصبح مثل الإله يعنى أن تتحلّى بالاستقامة والقداسة والحكمة » (٩) . ولكن رغم شوق أفلاطون العميق إلى الوحدة الصوفية (uni mistica) وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الإنسانية والله ، إلا أنه لم يكن قادراً على أن يصبح صوفياً بالمعنى الذى فهمه أفلاطون ، والمنكرون الآخرون من المدرسة الأفلاطونية الجديدة . فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفى والشعور الصوفى (١٠) . ولم يعترف أفلاطون بأى نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها فى الاتحاد المباشر بالله . فلا يمكن باوغب الهدف الاسمى ، ومعرفة فكرة الخير باتباع هذه الطريقة . إذ تتطلب مثل هذه الغاية إعداداً وعناية وصعوداً منهجياً يتحقق فى أناة . فلا يمكن باوغب هذه الغاية بوساطة وثبة واحدة ، ولا يمكن رؤية فكرة الخير فى جمالها واكتمالها اعتماداً على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنسانى . فعلى الفيلسوف إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار « الطريق الأطول » (١١) : « الطريق الذى يسوقه من الحساب إلى الهندسة ، ومن الهندسة إلى الفلك ، ومن الرياضة إلى الديالكتيك » (١٢) فلا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة . وفام بكبح جماح العقل الصوفى عند أفلاطون عقله المنطقى وعقله السياسى على السواء . وهدهاء عقله المنطقى إلى نظام محدد ، أى إلى نظام صاعد ونظام نازل . وحتته أخلاقيات وتأملاته السياسية على

(٩) قتيانوس لأفلاطون ترجمة « فاوهر » .

(١٠) انظر إرنست هوفمان « لمعرفة العلاقة بين الأفلاطونية والصوفية » فى كتاب

Platonismus und Mystik in Altertum « الأفلاطونية والصوفية فى العصر القديم » .

(١١) الجمهورية الفقرة ٥٠٤ .

(١٢) نفس المرجع الفقرة ٥٢٥ .

الرجوع « من دولة السماء إلى دولة الأرض ، ودولة الإنسان ، وعلى تحقيق ما تطلبه ومراعاة حاجياتها .

ان هذا « الأمر الجازم » ، وهذا المطلب الداعى إلى اتباع النظام والتناسب هو الذى خضع له اتجاه أفلاطون نحو الفكر الأسطورى . ويمكن مصادفة أوضح تعبير عن هذا الاتجاه الأساسى فى محاوره جورجياس . فكما أشار أفلاطون أن الثالث « لوجوس (العقل) ونوموس (الشرع) وتاكسيس (النظام) » هو أول مبدأ فى العالم الفزيائى والعالم الأخلاقى على السواء . ويعتمد على هذا الثالث الجمال والحقيقة والأخلاق ، وهى المعانى التى يعبر عنها كل من الفن والسياسة والعلم والفلسفة . ولو توافر الترتيب والنظام فى بيت فإنه سيتمصف بالخير والجمال معا . ولو اتصف أى جسم بشرى بهذه الصفات فإننا نصفه بالصحة والقوة . ولو ظهرت هذه الصفات فى النفس ، فإننا ندعوها بالعفة (sophrosyne) أو العدالة . ولا تتوافر خصائص الفضيلة لأى شىء سواء أكان أداة أو جسما أو كائنا حيا اعتمادا على مؤثر عابر فحسب . إنما يتحقق ذلك اعتمادا على نظام من الاستقامة أو من الفن الذى يتناسب مع كل حالة منها ، ويقول أفلاطون : « نخيرنا الحكماء أن مايربط بين السماء والآلهة والبشر برباط وثيق هو النظام والعفة والعدالة . وهذا هو السر فى تسمية العالم فى شموله باسم النظام (Kosmos) ، وليس باسم الفوضى أو الانحلال » . ويظهر مبدأ النظام الكلى فى صورة واضحة ملحوظة فى الهندسة . ويعبر عن هذا النظام فى الهندسة تصور « المساواة الهندسية » ، والتناسب الصحيح بين العناصر التى يتألف منها الجسم الهندسى (١٣) . ويكفى أن ننقل هذا المبدأ من الهندسة إلى السياسة ، لكى ننتدى إلى التكوين الصحيح للدولة . فلم تبدع الإطلاق الحياة السياسية فى نظر أفلاطون عالما منعزلا أو جزءا منفصلا من الوجود . إذ رآها تابعة لنفس المبدأ الأساسى الذى يخضع له الكل . فالعالم السياسى هو رمز فحسب للعالم الكلى ، وإن كان أعظم هذه الرموز تميزا .

(١٣) محاوره جورجياس (ترجمة لامب Lamb) . ص ٤٦٧ .

ان هذا يسوقنا مباشرة إلى الأساس الذى ارتكز إليه أفلاطون عند نقده للفكر الأسطورى . وقد يبدو للوهلة الأولى أن نظرة أفلاطون للدين اليونانى السائد لم تكن أصيلة تماما . فكثيرا ما تكرر كل ما قاله المرة تلو الأخرى منذ بدء الفلسفة اليونانية . وربما بدا أن كل ما قام به لا يتعدى الرجوع إلى براهين اكسنوفان عندما قال بأن الطابع الأساسى للطبيعة الإلهية هو خيرها ووحدها (١٤) . ولكن أفلاطون أضاف ناحية جديدة ، ميزة إلى أبعد حد . فلقد أصر على القول بأنه لو أن الإنسان لم يهتد إلى فكرة وافية صحيحة عن آلهته ، ما كان فى وسعه أن يأمل فى تنظيم عالمه الإنسانى ، أو يأمل فى القدرة على حكمه ، فما دمنا نعتقد فى وجود صراع دائم بين الآلهة ، ووجود خلداع متبادل بينهم — كالتقليد السائد — فإن الشر لن يمتحنى من المدينة ، لأن صورة الآلهة كما تبلو للناس هى مجرد انعكاس لحياتهم ، والعكس بالعكس . ونحن نستطيع الاطلاع على طبيعة النفس الإنسانية من خلال اطلاعنا على طبيعة الدولة . ونحن ننشئ مثلنا السياسية على غرار نظراتنا إلى الآلهة . فكل منها يتضمن الآخر ويعد شرطا له . ولذا فيتحم على أى فيلسوف أو حاكم سياسى أن يبدأ عمله من هذه النقطة . وأول خطوة ينبغى القيام بها هى الاستعاضة عن الآلهة الأسطورية بما وصفه أفلاطون بأنه أسمى معرفة أى « فكرة الخير » .

ان هذا يفسر ناحية من أكثر النواحي إثارة للحيرة فى كتاب الجمهورية لأفلاطون . وبدا هجوم أفلاطون على الشعر دائما عقبة كأداء تعثر فيها نقاده وشارحوه . ولم يبد الشلوذ والغرابة فى صورة هذا الهجوم وطريقته فحسب ، ولكنه بدا كذلك فى موضع هذا الهجوم . فلن نخطر فى بال أى كاتب حديث وضع اعتراضاته على الشعر والفن ضمن مؤلف يبحث فى السياسة . إذ أننا لا نرى ارتباطا بين المشكلتين . ومع هذا فستظهر هذه الصلة واضحة ، لو أننا راعينا الصلة التى تربط بينهما ، أى مشكلة الأسطورة . وغنى عن البيان أننا لا نستطيع الاعتقاد بأن أفلاطون كان عدوا للشعر . فهو

(١٤) انظر فيما سبق ص ٥٥ .

أعظم شاعر في تاريخ الفلسفة . ولا تقل أغلب محاوراته (فيدون والمأدبة وجورجياس وفيداروس) من حيث القيمة الفنية عن أعظم منجزات اليونان في عالم الفن ، ولم يستطع أفلاطون حتى في « الجمهورية » ذاتها أن يكف عن الاعتراف بحبه للأشعار الموميرية وإعجابه العميق بها . ولكنه في « الجمهورية » لم يعد يتحدث بوصفه فردا ، ولم يسمح لنفسه بالتأثر بميوله الشخصية . انه يتحدث ويفكر كشاعر يقدر القيم الاجتماعية والتربوية للفن ، ويصلر أحكامه الخاصة بذلك . ويقول سقراط مخاطبا أديمانتوس : أنت وأنا لسنا شعراء الآن ، لكننا نتحدث بوصفنا مؤسسي دولة ، ولا يهدنا اعتمادا على هذه الصفة أن نخترع حكايات ، ولكن ما يهدنا هو أن نبين الأسس التي يجب أن يعتمد عليها الشعراء عندما يصنعون قصصهم ، والحدود التي ينبغي ألا يسمح لهم بتجاوزها . فما هي هذه الحدود التي يتحتم على الشاعر سواء أكان ملحميا أم غنائيا أم تراجيديا ألا يتجاوزها ؟ (١٥) لم يكن الشيء الذي حاربه أفلاطون واعترض عليه هو الشعر ذاته ، ولكن الاتجاه إلى صنع الأساطير . فلا انفصال بين الشيثين في نظره ، ونظر أي يوناني . فمنذ عهد بعيد لا يمكن تذكره ، كان الشعراء هم صناع الأساطير بالفعل . وكما قال هيرودوت : لقد صور هوميروس وهزيود الآلهة وذرياتهم المختلفة كما فرقوا بين وظائفهم وسلطاتهم (١٦) . هنا موضع الخطر الفعلي في نظر الجمهورية الأفلاطونية ، فإن السماح بالشعر يعنى السماح بالأسطورة . وإن كان أى سماح بالأسطورة لا يمكن أن يتحقق بغير إحباط لكل المحاولات الفلسفية ، ودون إضعاف لأسس الدولة الأفلاطونية ذاتها . فلا يمكن حماية « دولة الفيلسوف » من تلخل أى قوى معادية ، بغير إبعاد الشعراء من الدولة المثالية . ولم يحرم أفلاطون الحكايات الأسطورية تحريما باتا . فهو قد اعترف بأنها لا غنى عنها في تربية صغار الأطفال ، وإن وجب إخضاعها لقيود صارمة . فينبغى قياسها من الآن فصاعدا وفقا لمعيار أسمى

(١٥) الجمهورية ٣٧٩ - ترجمة كورنفورد - ص ٦٩ .

(١٦) تاريخ هيرودوت الجزء الثاني ص ٥٣ .

هو « فكرة الخير » . فلو صح القول بأن هذه الفكرة هي ماهية الطبيعة الإلهية ، وروحها ، لكان معنى هذا دو منافاة فكرة « الله مصدر الشر » للعقل . فينبغي الكف عن ترديد هذه الفكرة أو التغنى بها ، في الشعر ، أو النثر على السواء . فهي تدل على عدم القوى والناقض الذاتي . ولها تأثير ضار على الدولة (١٧) .

غير أن كل هذا لن يطلعنا على غير الجانب السالب من فكرة أفلاطون . فأى شيء يمكن أن يحل محل أسمى القوى وأنبليها ، أى أسمى الأشياء التي كانت تتحكم حتى ذلك العهد في طابع الحياة اليونانية والحضارة اليونانية ؟ ما هو الشيء الذي يمكن أن يستعاض به عن أشعار هوميروس وهزيبود وبيندار وأسكيلوس ؟ إن الخسارة تبدو في الحلق غير قابلة للإصلاح . فإن التعرض لمنافسة الإلياذة والأوديسا والتراجيديات اليونانية الكبرى من المحاولات التي ستبوء بالفشل فيما يبدو . على أن أفلاطون لم يراجع عن إتمام هذه المحاولة ، لأنه كان يملك تصورا جديداً ، كان يعتقد أنه أسمى من كل المثل التي عرفها اليونانيون من قبل .

ولقد ظهر قبل أفلاطون بأمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في إصلاح الدولة ، وتوفرت لديهم حكمة سياسية عميقة . ومن هنا جاء وصف صولون بأنه « خالق الحضارة السياسية الأثينية » (١٨) . وما يفرق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الإجابة التي أجاب بها عن السؤال ، ولكنه السؤال ذاته . ويمكننا أن نوجه نقداً عنيفاً إلى السؤال ذاته . فإن كثيراً من جوانب المذهب الأفلاطوني التي اعتقد هو ذاته بأنها أبدية وكلية يمكن أن نتبين في سهولة ويسر الآن أنها عرضية . فهي مرتبطة بأحوال المجتمع اليوناني . وجاء أفلاطون بجملة آراء تستحق المعارضة كالتقسمة الثلاثية للنفس الإنسانية ، وقسمة طبقات المجتمع المناظرة لها ، وآرائه في شيوع الملكية وشيوع النساء .

(١٧) الجمهورية ٣٨٠ - ترجمة كورنفورد - ص ٧٠ .

(١٨) انظر Paideia « لياجر » الفصل الخاص « بصولون » - الجزء الأول

والأطفال . على أن كل هذه الاعتراضات لا تنسئ إلى القيمة الأساسية لعمله السياسى وفضائله . إذ تعتمد عظمته على « المسلمة » الجديدة التى جاء بها أفلاطون . فهذه المسلمة لا يمكن أن تنسى ، لأنها أثرت تأثيراً ملحوظاً على كل تطور حدث فى المستقبل فى الفكر السياسى .

وبدأ أفلاطون دراسته للنظام الاجتماعى بتعريف معنى العدالة وتحليله . فليس للدولة أى هدف آخر أسمى من الإشراف على العدالة . وإن كانت كلمة عدالة فى لغة أفلاطون لاتعنى نفس المعنى السائد فى اللغة العادية . أن لها منهومأ أعمق وأقوى . فليست العدالة فى مستوى مماثل لسائر فضائل الإنسان . فهى ليست مجرد خاصية ، أو ملكة ، كما هو الحال فى الشجاعة والعفة . أنها تدل على مبدأ عام يضم معانى الترتيب والانتظام والوحدة والاستقامة . وتظهر الاستقامة فى حياة الفرد عندما تتوافق كل القدرات المختلفة فى النفس الإنسانية . وتظهر العدالة فى الدولة فى «التناسب الهندسى» بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته ، ويتعاون فى توطيد النظام العام ، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة ، المؤسس والمدافع الأول عن فكرة «الدولة القانونية» .

وكان أفلاطون أول من عرض «نظرية» فى الدولة ، لم تظهر فى صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة ، ولكنها بدت فى صورة نسق فكرى متماسك . وكانت المشكلات السياسية فى القرن الخامس ق . م هى المحور الذى تركز عليه الاهتمام الفكرى . وازداد معنى الحكمة اقتراباً من الحكمة السياسية . واعتبر كل السفسطائيين المشهورين مذاهبهم هى أفضل المذاهب ، بل وبلدت لهم ملخلاً لاغنى عنه للحياة السياسية . ويقول بروتاجوراس فى المحاوراة الأفلاطونية المسماة باسمه : « من ينصت لى سيتعلم كيف ينظم بيته ، وستوافر له القدرة على الكلام والعمل فى مسائل الدولة (١٩) » . وكثيراً ما نوقشت فى حماسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل . ولكن أفلاطون لم يعن بهذه المسألة .

(١٩) محاوراة بروتاجوراس لأفلاطون - ٣١٨ .

فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة » ، ولكنه « الدولة المثالية » .
وهنا وجه اختلاف أساسى . إذ كان من بين المبادئ الأولى التى اعتمدت
عليها نظرية أفلاطون فى المعرفة الإصرار على القول بوجود فارق جنىرى
بين الحقيقة التجريبية والحقيقة المثالية . فكل ماتزودنا به التجربة فى
أفضل الأحوال هو ظن أقرب إلى الصحة عن الأشياء ، لا المعرفة الحققة .
والاختلاف بين هذين النوعين ، أى بين « الواقع » و « مايعرف » ، لا يمكن
محوه . فإن الوقائع متنوعة وعابرة . أما الحقيقة فضرورية لا تتغير .
وقد يكون أى إنسان سياسيا بمعنى أنه قد اهتدى إلى رأى صحيح عن
المسائل السياسية ، وبمعنى أن لديه موهبة طبيعية ، أو لديه هبة من الآلهة
على حد تعبير أفلاطون (*πολιτικός*) . إلا أن هذا لن يساعده على
إصدار أحكام راسخة « لأنه غير قادر على فهم العلة » (٢٠) .

وتبعا لهذا المبدأ ، كان أفلاطون مرغماً على رفض كل المحاولات
« العملية » الخاصة بإصلاح الدولة . إذ كانت مهمته مختلفة ، لأنها اتجهت إلى
العمل على « فهم » الدولة . فما كان أفلاطون يسعى إليه ويبحث عنه ، ليس
بمجرد تكليس وقائع عشوائية منعزلة عن حياة الناس السياسية
والاجتماعية ، أو دراسة هذه الوقائع من الناحية التجريبية ، بل كان
يبحث عن فكرة يمكن أن تضم هذه الوقائع وتجمعها فى وحدة
نسقية . وكان أفلاطون مقتنعا بأنه غير مثل هذا المبدأ الموحد
للفكر ، ستعرض كل محاولاتنا العملية للإخفاق . فينبغى أن تكون
هناك نظرية فى السياسة ، لا مجرد عمل روتينى يعتمد على بعض الصفات
التجريبية (٢١) . وأكد أفلاطون أن كل تجربة لم تعتمد على الديالكتيك ،
وعلى أساس من التصورات لاقية لها ولا طائل وراءها (٢٢) . فإذا لم
يعرف أى إنسان مبادئه الأولى ، واعتمدت نتائجها على أشياء لاعلم له بها ،

(٢٠) « محاوره مينون » ٩٧

(٢١) انظر الفارق بين التجربة *empirica* و « المعرفة » *techné* والنظرية

فى الجمهورية ٤٠٩ وكذلك . - « جورجياس » ٤٨٥ . ، ٥٠١

(٢٢) محاوره « المادبة » ٢٠٣ A . الجمهورية ٤٦٠ A ٥٢٢ B

فكيف يتسنى له الاعتماد في إمكان إنشاء أى علم من مثل هذا النسيج الذى اعتمد على أمور قد سار عليها العرف ؟ (٢٣) . وكما قال أفلاطون في جورجياس : يمكن التفرقة بين السياسة الحقّة ، والممارسة والسياسة العادية والروتينية ، مثلما يمكن تمييز الطب من الطهو ، فالطهو يتبع في عمله طريقة غير نظرية تماماً ($\alpha' \text{ T\epsilon\chi\nu\omega\delta}$) بينما يقوم الطب باستقصاء طبيعة الإنسان الذى يعالجه ، ومعرفة علة ما أصابه ، ويستطيع توضيح هذ الأشياء وتفسيرها (٢٤) .

هذا الإلحاح في البحث عن الـ (aitial) و « المبادئ الأولى » من الأفكار الأصلية المتطرفة التى استحدثها أفلاطون. ولا يصح وصف أفلاطون من الناحية الشخصية أو العملية بالتطرف ، وقد يصح وصفه بأنه يحافظ ، أوروبما جاز وصفه بأنه من الرجعيين . على أن هذا ليس بالمسألة الحاسمة . فلقد كانت ثورة أفلاطون ثورة فكرية ، وليست ثورة سياسية . فهو لم يبدأ بنقد دستور سياسى بالذات . ولقد عرض علينا في كتاب الجمهورية بحثاً منهجياً لكل صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفوس المناظرة لهذه الصور . فهناك الطبيعة الطموحة والطبيعة الأوليغاركية ، والطبيعة الديمقراطيّة والطبيعة الطاغية ، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية : التيموقراطية ، والباوقراطية ، والأوقلوقراطية ، والطغيان (٢٥) . وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة ، ولكل نظام فضائله وشروعه ، ومزاياه وعيوبه ، ومبادئه البناءة ، ونقصه الكامن الذى يؤدى إلى تدهوره وانهاره . ولقد تحدث أفلاطون في نظريته عن تقدم النظم وتدهورها كشاهد أريب للظواهر السياسية ، وكان وصفه « واقعياً » للغاية . فهو لم يخف ميوله الشخصية أو الجوانب التى ينفر منها ، وإن كان هذا لم يؤثر على أحكامه أو يحجبها . وهناك شيء واحد فحسب قدر فضله رفضاً مطلقاً ، واستنكره . هذا الشيء هو النفس الطاغية والدولة الطاغية . فهما يمثلان في نظره أعظم فساد وتدهور . أما

(٢٣) الجمهورية ٥٢٣ .

(٢٤) جورجياس . ٥٠١ .

(٢٥) الجمهورية ٥٤٣ .

بأشياء فقد قام بتحليلها في عناية فائقة دالة على التفتح الذهني والنفاذ بمعنى الكلمة. فلقد أصر على إبراز كل أوجه نقص الديمقراطية الأثينية ، ولكنه من جهة أخرى لم يقبل الدولة الأسبرطية أو (اللاكيديمية) كنموذج حق . إذ كان النموذج الذي جد في البحث عنه خارج عالم التجربة والتاريخ . فلا وجود لأية ظاهرة تاريخية تعبر تعبيرا كافيا عن النمط النموذجي للدولة . كما قال في محاوره فيدون أن الظاهرة « تسعى للوجود » ولكن بينها وبين نموذجهما تفاوت ، لأنها تعجز عن التشابه معه (٢٦) . ولم يتبادر إلى ذهن أفلاطون إطلاقا أن يضع أية واقعة تجريبية معطاة في نفس مستوى فكرته عن « الدولة القانونية » (دولة العدالة) ، لأن هذا قد يعنى إنكار المبدأ الأساسي للأفلاطونية . وذكر أفلاطون في فقرة من محاوره القوانين وجوب إعادة كتابة أشعار الشاعر « ترنايوس » التي تنفى عن المثل الأعلى الأسبرطي للشجاعة العسكرية ، وأنه من الضروري الاستعاضة عن تمجيد الشجاعة العسكرية بتمجيد معاني أخرى وأشرف (٢٧) . ويقول ياجر : « إنه رغم عظم تقدير أفلاطون لأسبرطة ، وما استفاده منها فإن دولته التربوية لا تمثل ذروة إعجابه بالمثل الأعلى الأسبرطي ، ولكنها تعد أعنف لطمة موجهة لهذا المثل لأنها تضمنت نبوءة بتعرضها للاضمحلال » (٢٨) .

وسوف يبدو كل ذلك واضحا ، لو أننا راعينا اضطراب أفلاطون إلى حل مشكلة بعيدة الاختلاف عن أية مشكلة صادفها أي مصلح سياسي آخر . فهو لم يكن يبحث عن نظام سياسي - أو صورة من صور الحكم - أفضل يستعاض بها عن النظام الموجود ، بل كان يبحث عن منهج جديد ومسألة جديدة في الفكر السياسي . وكى يضع نظرية عقلانية في الدولة كان عليه أن يحطم بفأسه الشجرة ، أي كان عليه أن يحطم سلطان الأسطورة . ولكن أفلاطون قد صادف هنا أعظم صعوبات . فلم يكن في وسعه حل المشكلة بغير أن يتعالى على نفسه - بمعنى ما - وبغير تجاوز

(٢٦) فيدون ٧٤ .

(٢٧) محاوره القوانين ٦٦٥ - ٦٦٦ .

(٢٨) ياجر - المرجع السابق الجزء الثاني ٣٢٩ .

لحدوده . إذ كان أفلاطون يشعر بسحر الأسطورة كاملا ، وكان يتمتع
 بخيال قوى قد ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعي الأسطورة في التاريخ
 الإنساني . ونحن لن نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر
 الأساطير الأفلاطونية . فلقد عبر أفلاطون في أساطير (مثل أسطورة « السماء
 العليا » وأسطورة « سجناء الكهف » وأسطورة « اختيار النفس لمصيرها
 في المستقبل » وأسطورة « الحساب بعد الموت ») عن أعظم أفكاره وحدوسه
 الميتافيزيقية . وفي النهاية عرض فلسفته الطبيعية في صورة أسطورية كلية .
 فلقد قدم في محاورة تيمائوس صورة الصانع الإلهي ، وصورة نفس العالم
 الخيرة والشريرة ، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم .

وكيف نعال قيام نفس المفكر الذى سمح بالتصورات الأسطورية
 واللغة الأسطورية وعرضها في ميتافيزيقيته وفلسفته الطبيعية ، بالتحدث في لغة
 جديدة تماما عند عرض نظرياته السياسية ؟ . فلقد أصبح أفلاطون في هذا
 الميدان عدوا أكيدا للأسطورة . إذ قال اننا لو اغتفنا وجود الأسطورة
 في نظمنا السياسية لكان معنى هذا ضياع كل اماننا في اعادة بناء حياتنا
 السياسية والاجتماعية، واصلاح أحوالها . وبقي حل بديل واحد . فعلينا أن
 نختار بين التصور الأخلاقي للدولة والتصور الأسطوري لها . فليس هناك في
 الدولة القانونية (دولة العدالة) أى مكان لتصورات الأساطير وآلهة
 هوميروس وهزيود ، « فهل يجوز لنا السماح ببساطة لأطفالنا بالاستماع
 الى أية حكايات قام واحد من الناس بتأليفها ، وبذلك نغرس في عقولهم
 أفكارا غالبا ماتعارض أشد تعارض مع الأفكار التى نعتقد أنه من واجبهم
 الحصول عليها عندما ينضجون ؟ لا بكل تأكيد . يبدواذن أن أول مهمة
 لنا هي الإشراف على صنع الحكايات والخرافات ، ورفض كل ماهو غير
 مقبول ، وعلينا أن نحث المربين والأمهات على أن يقتصرن فيدياقمن
 بروايتهم للأطفال على الحكايات التى نقرها ، وأن تزداد عنايتهم بتقويم
 نفوسهم اعتمادا على هذه الحكايات أكثر من عنايتهم بتدليك أطرافهم حتى
 تصبح أكثر قوة ورشاقة . ولو أننا ظللنا نتحدث عن الحروب الدائرة
 في السماء ومؤامرات الآلهة وحروبهم ومعارك المردة وكل المشاهدات

التي لاحصر لها التي تنشب بين الآلهة والأبطال وأصدقائهم وذوى القربى منهم ، فلننا لن نهتدى أبدا إلى أى نظام أو توافق أو وحدة فى العالم الإنسانى » (٢٩) .

ويجر هذا المعنى فى أذباله عواقب هامة أخرى . فإنا استغنينا عن آلهة الأساطير ، فلننا سنشعر على الفور بانتهيار الأرض التي نقف فوقها ، لأننا لم نعد نحيا فى جو « التقاليد » التي تمثل - فيما يبار - أهم جانب حيوى فى حياة أى مجتمع . والتقاليد فى كل المجتمعات البدائية هى القانون المقدس الأسمى ، ولا يعترف الفكر الأسطورى بأى سلطة أعلى من ذلك . (٣٠) فأعظم شئ يحظى بأكبر جانب من التقدير فى هذه المجتمعات هو «الأمس الأبدى» ، على حد قول شيار فى مسرحية فالينشتاين .

كل ما كان ، وكل ما إلى الأبد سيعود (٣١) .

سوف يتصف بقيمته وأصالته فى الغد ، لأنه اليوم كان أصيلا .

وأصبح من بين المهام الأساسية الأولى التي تركزت عليها نظرية أفلاطون السياسية تحطيم سلطان « الأمس الأبدى » . إذ كثيرا ما يقال لنا حتى فى الفلسفة الحديثة - بل كثيرا ما قال لنا أعظم أنصار العقلانية - إن العادة والعرف هما أهم شرطين لاغنى عنهما للحياة السياسية . ولقد قال هيجل فى بحثه الخاص عن المناهج العلمية لدراسة القانون الطبيعى « إن السعى وراء الأخلاق باعتبارها من المسائل الخاصة عبث ، والاهتداء إليها محال بحكم طبيعتها . فبالنسبة للأخلاق تعد أقوال حكماء الماضى هى الأقوال الوحيدة الحققة . فلقد قالوا إن الانتصاف بالأخلاق يعنى مسايرة التقاليد الاشتلاكية السائدة فى أى بلد من البلاد » (٣٢) . ولو صح هذا لما أمكننا اعتبار أفلاطون من حكماء

(٢٩) الجمهورية ، ترجمة كورنفورد الفقرة ٣٧٧ . ص ٦٧ .

(٣٠) انظر فيما سبق الفصل الرابع ص ٥٩ .

(٣١) شيلر : موث فالينشتاين « Wallensteins Tod » (الفصل الأول القسم الرابع)

ترجمة كولريدج .

(٣٢) انظر أعمال هيجل . - تحت إشراف مارهاينكيه Marheinecke (الطبعة

الثانية) الجزء الأول ٣٨٩ . انظر الفصل السادس عشر من هذا الكتاب وفيه مناقشة أكثر إسهابا لنظرية هيجل .

القدم : لانه رفض باستمرار هذا الرأي ، وهاجمه . فلقد قال ان بناء حياة أخلاقية اعتمادا على التقاليد يعنى البناء على رمال متحركة . ويقول أفلاطون في محاوره فيداروس ان كل من يثق في سلطان التقاليد وكل من لا يتبع غير الروتين والممارسة العملية ، أشبه في عمله بالأعمى الذى يتلمس طريقه . غير أن كل من يتبع منهجا علميا (تقنيا) في دراسته لا يصح بكل تأكيد أن يقارن بأى رجل أعمى أو أصم . فينبغى أن يهتدى في سيرة بالنجم انقطعي ، أى بمبدأ موجه لأفكاره وأفعاله (٣٣) . ولأنه يستطيع التقاليد تحقيق ذلك ، لأنها هى ذاتها عمياء . فهى تتبع قواعد لا تستطيع فهمها أو تبريرها . ولا يصح على الإطلاق اعتبار أى إيمان ضمنى بالتقاليد معيارا لأية حياة أخلاقية صحيحة . وتحدث أفلاطون في محاوره فيدون في ازدراء وسخرية عن أنواع معينة من الناس تعتقد في تميزها بالاستقامة والعدالة لمجرد اتصافها بشدة الحذر والحرص على اتباع القوانين المكتوبة . وقال ان هؤلاء الناس يتميزون بوداعتهم ومسالمتهم ، ولكنهم يعدون بغير قيمة في نظر أى أخلاق عليا وواعية حقا . ولو قبلنا المذهب الأورفي والفيثاغورى في تناسخ الأرواح ، ولو اعتقدنا بأن روح الإنسان سوف تسجن بعد الموت في كائنات تتوافق مع ممارسات حياتها الأولى ، في هذه الحالة سيحتّم علينا القول بأن من اختاروا الظلم والطغيان والسرقة سوف يحلون في أجساد ذئاب وحدى وصقور ، أما أولئك الذين أطاعوا قواعد الأخلاق التقليدية ، أى أولئك الذين مارسوا الفضائل الاجتماعية والمدنية بحكم الطبيعة والعادة ، فلنهم سيحلون في أجسام كائنات اجتماعية رقيقة كالنحل والنمل والزنابير (٣٤)

بقى بعد ذلك عائق آخر وخصم آخر ، كان من الضروري قيام أفلاطون بالتغلب عليه قبل قيامه بوضع دعائم نظريته الخاصة بالدولة (القانونية) . إذ تختم عليه إلى جانب صراعه مع التقاليد أن يكافح ضد القوة المقابلة ، أى ضد النظرية التى ترفض كل معايير تقليدية ، وتحاول تشييد العالم السياسى والاجتماعى على قاعدة جديدة كلية . فلقد سادت فكرة الدولة المعتمدة

(٢٣) محاوره فيداروس - ٢٧٠

(٢٤) محاوره فيدون - ٨٢ .

على القوة في كل النظريات السفسطائية . ولم يعترف بهذه الفكرة صراحة ، ولم يدافع عنها على الدوام . ولكن ساد إجماع ضمنى بأن هذه الفكرة هي الفكرة الوحيدة التي تستطيع حسم كل نقاش سطحي فارغ حول « أفضل دولة » . فلقد بدا القول « بأن القوة حق » أبسط القواعد وأكثرها استنبوابة وتطرفا . فهو لا يستهوى الحكماء أو السفسطائيين وحسب ، ولكنه يستهوى أيضا المهتمين بالنواحي العملية وزعماء السياسة في أثينا . واتجهت نظرية أفلاطون أساسا إلى مهاجمة هذا القول السائد ، وتحطيمه .

وتم أول هجوم في محاوره جورجياس في الحوار الذي دار بين سقراط وكاليكليس . وكان ثاني هجوم في الكتاب الأول من الجمهورية في الحوار الثاني بين سقراط وثراسيماكوس . ولم يحاول أفلاطون البتة أضعاف ادعاء خصومه ، ولكنه على العكس أظهر نواحي قوته وإقناعه . على أن هذا الادعاء قد قضى على نفسه بنفسه في النهاية ، بعد بلوغه ذروته . ويصح بوصف الأسلوب الذي اتبعه أفلاطون بأنه نوع من برهان الخلف السيكلوجي . *reductio ad absurdum* . فهو يتساءل عما هي طبيعة كل رغبة وعاطفة وغايتها ؟ وجلى أننا نرغب من أجل الرغبة . فنحن نهدف بلوغ غاية معينة ، ونحاول بلوغ هذه الغاية . ولكن شهوة القوة تحول دون تحقق ذلك . فإن إرادة القوة ذاتها — بحكم طابعها وماهيتها — لا تفرغ ولا تقف عند حد . فهي لا يمكن أن تخلد إلى السكونية . إنها تمثل ظمأ لا يرتوى . ويمكن مقارنة من يمشون حياتهم أسرى لهذه العاطفة بالذين يسعون لصب الماء في براميل مثقوبة . وشهوة القوة هي أوضح مثال لهذه الرذيلة الأساسية التي وصفها أفلاطون بالـ *pleonexia* ، أي بالتعطش لما هو أكثر . ويتجه هذا التطلع ، إلى ما هو أكثر ، وإلى تجاوز كل اعتدال ، وإلى القضاء على كل تناسب . ولما كان الاعتدال والتناسب (المساواة الهندسية) — كما ذكر أفلاطون — هو معيار صحة الفرد والحياة العامة ؛ لذا فإن ما يترتب على ذلك بالضرورة في حالة هيمنة إرادة القوة على كفة النوازع ، هو الفساد والدمار . « فالعدالة » و « إرادة القوة » يمثلان قطبين متضادين في فلسفة

أفلاطون الأخلاقية والسياسية . فالعدالة هي الفضيلة الأساسية التي تضم كل صفات النفس السامية والنبيلة . ويجر اشتهاؤ القوة في ذيله كل أوجه النقص الأساسية . ولا يمكن للقوة أن تكون غاية في ذاتها : لأن ما يصح أن يسمى بالخير هو ما يؤدي إلى اشباع محدد . أى إلى السلام والتوافق . لم يتوفر لأى مفكر مثل هذه النظرة الواضحة عن ماهية الدولة التي لا تعتمد على القوة ، وما تعنيه . ولم يتيسر لأى كاتب وصف طبيعتها الحقة ، وطابعها ، بمثل هذا الوضوح والتأثير ، كما فعل أفلاطون في محاوره جورجياس (٣٥) .

ونبعت فلسفة أفلاطون من منبعين مختلفين ، واتحد هذان المنبعان سوياً وتآلف منهما تيار فكري قوى . فلقد بدأ أفلاطون تابعاً لسقراط ، وقبل أفلاطون دعوى سقراط بأن « السعادة » هي أسمى هدف لكل نفس إنسانية . وأصر أفلاطون من جهة أخرى متفقاً مع سقراط على أن اتباع السعادة لا يعنى اتباع اللذة . فثمة تعارض على طول الخط بين الشيتين . والكلمة اليونانية التي تعنى السعادة هي eudaimonia ، وتعنى (eudaimonia) الظفر بشيطان خير . وأضاف أفلاطون إلى هذا التعريف السقراطى خاصة جديدة . فلقد ذكر في نهاية كتاب الجمهورية وصفه الشهير لاختيار النفس لحياتها مستقبلاً . هنا أيضاً قد تحول الموضوع الأسطورى إلى نقيضه . ففي الفكر الأسطورى ، يقال أن هناك شيطاناً خيراً أو شيطاناً قد سيطر على الإنسان . أما في نظرية أفلاطون ، فإن الإنسان يختار شيطانه . ويحدد هذا الاختيار حياته ومصيره في المستقبل . هذا يعنى أن الإنسان لم يعد خاضعاً لسلطان إلهي أسمى من الإنسان ، أو خاضعاً لقوى شيطانية . فلقد أصبح فاعلاً حراً يتحمل مسئوليته كاملاً . « واللوم في هذه الحالة لا يوجه إلا لمن اختار ، أما السماء فلا لوم عايبها » (٣٦) وتعنى السعادة (eudaimonia) عند أفلاطون الحرية الجوانية ، أى الحرية لا تعتمد على ظروف عابرة أو خارجية . فهي تعتمد على التوافق « والتناسب الصحيح »

(٣٥) محاوره جورجياس ٤٦٦ .

(٣٦) الجمهورية ترجمة كورنفورد - ص ٣٤٦ .

في كيان الإنسان . ويدل العقل phronesis على معنى العفة والاعتدال (sophrosyne) . وهذا الاعتدال وحده هو الذي يهدي شخصية الإنسان . وكل أفعاله إلى سواء السبيل (٣٧) .

كل هذا الكلام سقراطي بمعنى الكلمة ، وإن كان قد تجاوز في الوقت نفسه كل المعاني الأخلاقية التي جاء بها سقراط . فلقد نقل أفلاطون المثال السقراطي إلى عالم جديد ، هو عالم الحياة السياسية . ويتبين من التشابه الذي عقده أفلاطون بين نفس الفرد ونفس الدولة : خضوع الدولة أيضاً للالتزام عينه . فعليها بدلا من أن تتقبل مصيرها ، القيام بخلق هذا المصير . وقبل أن تحكم الآخرين ، عليها أن تتعلم أولا كيف تحكم نفسها ؛ وإن كانت هذه غاية أخلاقية لا يمكن بلوغها بمجرد الاعتماد على القوة المادية الصرفة . وكان الخطأ الجسيم الذي وقع فيه قادة السياسة الآثينية هو إخفاقهم في إدراك هذه النقطة . فلقد ساووا بين رفاهية الدولة والرخاء المادي . وتعرض لوقوع في هذا الخطأ حتى أعظم أصحاب النفوس السامية من أمثال ميثيداس وأوبركليس ، إذ كانوا غير أكفاء بمعنى الكلمة للنهوض بمهمة الحكم والقيادة السياسية ، وأخفقوا في إصابة الهدف لأنهم لم يقلحوا في « تقويم نفوس المواطنين » (٣٨) . فليس على الفرد وحده أن يختار شيطانه ، وإنما واجب الدولة أيضاً ذلك . إن هذا هو المبدأ الثوري العظيم الذي جاء به أفلاطون في الجمهورية . فلن يتسنى لأية دولة تأمين سعادتها (eudaimonia) إلا إذا أحسنت اختيار « شيطانها الطيب » ولن نستطيع ترك بلوغ هذا الهدف الكبير للاتفاق ، كما أننا لن نأمل في الاهتمام إليه اعتمادا على إحدى المصادفات السعيدة . فيتوهم أن يتولى الفكر العقلاني (phronesis) الصدارة في حياة المجتمع ، كما هو الحال في حياة الفرد ؛ فعليه أن يرشدنا سواء السبيل ، وأن يثير لنا الطريق من أول خطوة إلى آخر خطوة . إن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة في القوة بمعناها المادي . فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العواقب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتها

(٣٧) محاورة جورجياس ٥٠٦ .

(٣٨) نفس المرجع ٥٠٣ .

المزيد ، ولو استسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها ، فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتقاء قوتها العسكرية أو الاقتصادية على الحياولة دون نكبة الدولة ، بل لعل هذه العوامل تعجل بالنكبة . ولن تستطيع الدولة المحافظة على بقائها اعتمادا على رخائها المادى ، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك ، بحرصها على تطبيق قوانين دستورية معينة . فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على إلزام المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبرت عن الدستور المدون فى عقولهم . وستقلب قوى الدولة ذاتها ضد نفسها وتصبح خطرا يهددها ما لم يتوافر هذا العون الأخلاقى .

يبين لنا كل هذا مرة أخرى الوحدة التى لا تنقسم فى فكر أفلاطون . ونحن لانصادف فى مذهبه الفلسفى مثل هذا التخصص الذى ظهر عند المفكرين المتأخرين . فكأن فلسفته كلها قد صبت فى قالب واحد . وامتزج فيها الديالكتيك مع نظرية المعرفة والسيكولوجى والأخلاق والسياسة ، وتألف من كل هذه الأشياء وحدة شاملة متماسكة لا يسهل فصلها . فهى تحمل طابع عبقرية أفلاطون الفلسفية ، وشخصيته . ويصبح هذا القول أيضا عن نظرية أفلاطون فى الفكر الأسطورى . فإن خصومته للأسطورة تعد أثرا من آثار فكرته عن الديالكتيك وتعريفه له بالذات . فلقد أشار أفلاطون فى محاوره فيليبوس إلى أن الأشياء جميعا تتألف من عنصرين مختلفين متعارضين : المحدد *peras* ، واللامحدد أو اللامعين *a peiria* . وعلى الديالكتيك سد الثغرة القائمة بين هذين القطبين المتعارضين ، أى عليه تحديد اللامحدد ، ورد اللامتناهى إلى نسب محددة ، ووضع حدود لما يخلو من حدود (٣٩) . ولو قبلنا مثل هذا التعريف للفلسفة والديالكتيك ، سيتضح لنا لماذا اتجه أفلاطون إلى استبعاد الأسطورة من جمهوريته ، أى من مذهبه التربوى . فالأسطورة هى أكثر مظاهر العالم نسبيا وتطرفا . فهى تتجاوز كل الحدود

وتتحداهما : وفي طبيعتها وماهيتها مغالاة وإسراف . وكان استبعاد عوامل الانحلال من عالم البشر والسياسة من بين الغايات الأساسية التي جاءت في الجمهورية . ويعرفنا منطق أفلاطون وديالكتيكة كيف نصف تصوراتنا وأفكارنا ، وكيف ننسقها ، وكيف نجرى القسمة الأساسية والقسمة الثانوية . ويقول أفلاطون إن الديالكتيك هو فن تقسيم الأشياء إلى فئات تبعا لمفاصلها الطبيعية ، وليس محاولة تمزيق أى جزء فيها على طريقة أى جزار ردىء ، (٤٠) وتعرفنا الأخلاق كيف نتحكم في انفعالاتنا ، وكيف نهديها اعتمادا على العقل والعفة . والسياسة هى فن خلق وحدة في الأفعال الإنسانية ، وتنظيمها ، وتوجيهها إلى غاية عامة . وهكذا لا تكون المشابهة التي عقدها أفلاطون بين نفس الفرد ونفس الدولة مجرد مجاز لغوى أو تشبيه فحسب . إنها تعبير عن اتجاه أفلاطون الأساسي ، أى الاتجاه إلى إحداث وحدة في الكثرة ، وإحداث نظام وتوافق في فوضى عقولنا ورغباتنا وأهوائنا ، في الحياة السياسية والاجتماعية .

٧ - الأساس الدينى والبيئافزىقى

لنظرىة العصور الوسطى فى الدولة

أصبحت نظرىة أفلاطون فى الدولة القانونىة من الآثار الخالدة فى تراث الحضارة الإنسانىة. وفى وسع هذه النظرىة الاستمرار فى إحداث أثر عمىق . ويرجع هذا إلى عدم ارتباطها بأحوال تاريخىة خاصة ، أو بأساس حضارى معىن . وهذا استمرت فى البقاء بعد انهىار الحىاة الیونانىة . واستطاع القدیس أغسطن بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكله وهى فى نفس حالتها كما تركها أفلاطون . وعنوان كتاب القدیس أغسطن ذاته مستعار . فلقد ذكر أفلاطون فى كتاب الجمهورىة « إن هناك نمطا موضوعا فى السماء یستطیع الراغب مشاهدته حتى یمكنه بعد رؤىة له اكشافه فى نفسه . وإن كان وجود هذا النمط فى أى مكان ، أو توقع تحققه ، أمر لا یهم ؛ لأن هذا هو النظام السیاسى الوحىد الذى یمكن أن یشارك فى سیاسته » (١) .

لم تكن الحضارة الوسطىة مع ذلك نئیجة مباشرة للفكر الیونانى . فلقد أذى ظهور المسیحىة إلى ظهور سلطة أقوى استوعبت منذ ذلك الحىن شئى الاهتمامات الإنسانىة والعملیة . وكانت حكمة أفلاطون المثالیة متعالیة على أى مكان وزمان . فهى لا تنع أى « هنا » أو « آن » . إنها « نموذج » للأفعال الإنسانىة ، أو معیار أو نمط لها فحسب . فلیس لها أى مكانة أو نطولوجیة أو أى موضع فى الواقع . ولم یرض القدیس أغسطن عن هذا الرأى ، فالصاة بین « المثال » و « الواقع » فى الفكر المسیحى لا تتماثل صلتها فى التأملات الیونانىة ، والصاة بین عالم التجربة الحسیة بظواهره المتغیرة العابرة ، و بین العالم العقلی لیست مجرد صلة تعبیر أو محاكاة . لكنها نئیجة وثمرة لهذا العالم العقلی . فلقد تغیرت فى الدین المسیحى

(١) الجمهورىة لأفلاطون ٥٩٢ - ترجمة كورنفورد ص ٢١٢ .

مقولة المشاركة (methexis) الأفلاطونية ، وتحولت إلى الاعتقاد الدينى فى الخلق والتجسد . وتعرضت المثل الأفلاطونية إلى التحول فى مذهب القديس أغسطين وأصبحت أفكار الله . وأصبح لزاما على جميع تصورات الفلسفة القديمة - تمثيا مع هذا التحول - أن تتعرض لتغير جذرى . ويقول القديس أغسطين مخاطبا الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد فى كتابه مدينة الله : « أنتم ترون ما نسعى للاهتمام إليه ، فتأنا نحاول اختراق الحجب . »

« تجسد ابن الله الذى لا يتغير ، الذى ساعد على خلاصنا ، والذى يسر لنا بلوغ الأشياء التى نعتقد بها إن هذا هو ما ترفضون الاعتراف به . فأنتم ترون تبعا لما اعتدتم وإن كنتم ترون بعيون زائفة العالم الذى ينبغى أن نحيا فيه ، كما أنكم لا تعرفون الطريق إليه على أن تقبلكم لهذه الحقيقة يتطلب تواضعا . ومن العسير حثكم على الانحناء لتحقيق ذلك . هذه هى رذيلة الكبرياء . إذ يشعر العارضون بانخفاض عند انتقالهم من مدرسة أفلاطون إلى اتباع المسيح الذى علم الصياد كيف يفكر بإلهام من روحه سبحانه وتعالى ، ويقول فى البداية كانت (الكلمة) ، وكانت الكلمة مع الله ، وكانت الكلمة هى الله » (٢)

كان هذا هو التحول العظيم الذى أحدثه الفكر المسيحى ، أى النقلة من « اللوجوس » اليونانى إلى « اللوجوس » المسيحى . فأغسطين يتطلع إلى عالم آخر ، بعيدا كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية . ولم يستطع أغسطين الاهتمام إلى قاعدة وطيدة ، أو نقطة يطمئن إليها حتى فى الدولة المثالية التى وصفها أفلاطون . فالدولة حتى فى أكمل صورها لا تستطيع إشباع رغباتنا ، والراحة الوحيدة الحقة التى يستطيع الإنسان الاطمئنان إليها هى الراحة عند الله . ويقول أغسطين فى بداية اعترافاته:

(٢) مدينة الله للقديس أغسطين . الكتاب العاشر . الفصل التاسع والعشرون ترجمة دودز Dods - أعمال أغسطين الجزء الأول ٤٠٣-٤٢٦ .

(لقد صنعتنا من ذاكك وستظل قاوبنا في قلق حتى تستطيع أن تصادف الراحة عندك)(*) . تعس الإنسان الذي يعرف كل مافي السموات والأرض ، وإن كان لا يعرفك أنت . وسعيد هو من يعرفك وإن كان لا يعرف هذه الأشياء(٣) . وكان على الإنسان في نظرية أفلاطون أن يختار « أطول طريق » لبلوغ فكرة الخير ، ولإدراك طبيعتها . إنه الطريق الملى يمر من الحساب إلى الهندسة ، ومن الهندسة إلى الفلك وإلى المتوافقات harmonics والديالكتيك(٤) . ورفض أغسطين الاعتراف بهذا الطريق الدائري الطويل . فالقد عرف مما أوحى له به المسيح طريقاً أفضل وأكثر أماناً . ويقول أغسطين : « إن الخير الذى ينبغى أن تسعى النفس لإدراكه ليس شيئاً أعلى منها عايتها أن تطير إليه عن طريق الحكم المنطقى ؛ ولكنه شىء ينشرح له الصدر ، اعتماداً على المحبة . وهل يمكن أن تكون هذه المحبة شيئاً آخر غير الله ؟ فهو ليس عقلاً خيراً ، أو ملاكاً خيراً أو سماء خيرة بل الخير الخير »(٥) « فلا وجود لكثرة من الحكمة أو من العلم ؛ وإنما هناك حكمة واحدة تضم نفائس لا متناهية من آثار الفكر ، وتكمن فيها في صورة خفية ثابتة لأسباب كل ما ظهر وتغير ، فهى من صنعها »(٦) .

إن وجهة الاختلاف بين أغسطين وأفلاطون إذن ليست النظرة الفلسفية ، ولكنها النظرة إلى الحياة . وشعر أغسطين بوصفه فياسوفاً بإعجاب كبير بفلسفة أفلاطون . إذ ذكر : « أن أفلاطون هو الوحيد من أتباع سقراط الذى تألق وقام بعمل مجيد ، فاق كل ما قام به الآخرون

(*) Fecisti nos ad te domine et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

(٣) « الاعترافات » الكتاب الخامس الفصل الرابع .

(٤) الجمهورية . ٥٢١ - ٥٣١ .

(٥) De trinitate الكتاب الثامن عشر - الفصل الثالث ، ترجمة دودز .

الجزء السابع ص ٢٠٥

(٦) « مدينة الله » . الكتاب الحادى عشر . الفصل العاشر ٣١ ، ترجمة «دودز» .

الجزء الأول الفقرة ٤٥٠ .

وحجبه جميعاً بحق « (٧) . ورغم هذا لم يكن في مقدور أغسطين أن يصبح واحداً من « الأفلاطونيين » . إذ كانت معرفته بفلسفة أفلاطون شحيحة . فهو لم يعرف اليونانية ، ولم يكن قادراً على قراءة محاورات أفلاطون في لغتها الأصلية . ولذا فإنه رأى المذهب الأفلاطوني في صورة شبيهة بالانعكاس فحسب ، أى كما هو متضمن في كتابات شيشرون والكتاب الأفلاطونيين الجدد (٨) . على أنه حتى لو تيسر لأغسطين معرفة كل ما كتب أفلاطون ، وتيسرت له دراسته بعمق ، لما كان من المتوقع أن يغير حكمه . فلقد أعلن أن كل علم وتأمل فلسفى باطل وفارغ ما دام لا يؤدي إلى الهدف الأساسى ، أى معرفة الله . وقال في هذا الصدد : « إن الله والنفس هما ما أرغب في معرفته ، ولا شئ خلاف ذلك ، لا شئ على الإطلاق » (٩) .

تعد هذه الكلمات إلى حد ما مفتاحاً لفلسفة العصور الوسطى بخلافها . فالفلسفة نهى حب الحكمة . ولكن نظام العصور الوسطى لم يتسع لنوعين مختلفين من الحب : حب الحكمة وحب الله . فإن أحدهما يعتمد على الآخر : « إن خشية الله هى بداية الحكمة » . وعندما حاول أفلاطون تحديد مثله الأعلى في العدالة ، وتعريفه ، تحدث عنه بلغة الهندسة . فوصفه بأنه « مساواة هندسية » . وكانت الهندسة تعنى عنده شيئاً « أبدياً » « لا يتغير » . فإن أحداً لم يصنع الحقائق الهندسية . إنها كائنة فحسب . إن الهندسة معرفة بأشياء موجودة منذ الأزل ، وليست معرفة تتصف بهذه الصفة أو تلك في وقت من الأوقات ؛ ولا تتصف بهذه الصفات في وقت آخر . (١٠) ولو صح هذا التشابه بين الأخلاق

(٧) نفس المرجع الكتاب الثانى ، الفصل الرابع . ترجمة دودز الجزء الأول ص ٣١٠ .

(٨) إرنست هوفمان : « الافلاطونية في فلسفة التاريخ عند أغسطين ضمن مقالات مهداة لإرنست كاسيرر . بعنوان Philosophy and History (أكسفورد ١٩٣٦ ص ١٧٣ - ١٩٠) .

(٩) Soliloquia الكتاب الأول الفصل الأول ص ٧ .

(١٠) الجمهورية : ٥٢٧ - ترجمة كورنفورد ص ٢٣٨ .

والهندسة ، لما حق لنا الكلام عن أصل للقوانين الأخلاقية . فلا وجود لأى أصل لها . أنها قد وجدت هكنا على الدوام ؛ وستظل على حالها على الدوام . واتفق أفلاطون فى هذه النقطة اتفاقاً تاماً مع الاتجاه العام للفكر اليونانى والحضارة اليونانية . فلقد عبر عن نفس الفكرة التى اعتنقها الشعراء التراجيديان اليونانيان اسكيلوس وسوفوكليس ، أى الذكرة القائلة ، بأن القوانين غير المكتوبة أو قوانين العدالة القديمة موجودة منذ الأزل ، وقد زعموا أنه لم تقم بخلقها أية قوة إلهية أو إنسانية .

فهى ليست بنت اليوم ، أو بنت الأمس .

إنها باقية على حالها ، فى كل عصر عاشت فيه .

أما من أين جاءت ، فلا أحد يعرف (١١) .

ولم تكن هذه الفكرة اليونانية القائلة بوجود قانون أبدى لا شخصى مقبولة أو مفهومة عند المفكرين المسيحيين فى القرون الوسطى . فما يعينهم أساساً ليس حل المشكلات النظرية . لقد كانوا من الناحية النظرية ورثة للفكر اليونانى ، كما استمروا على هذا الحال . ولكنهم لم يصادفوا فيه إلهامهم الحق . فإن المصير العميق الثابت لتصوراتهم الفاسفية ومثلهم الدينية هو الدين اليهودى الذى يؤمن بالتوحيد . وربما صادفنا عدة نقاط التقي فيها المفكرون اليونانيون مع أنبياء إسرائيل فى فكرتهم عن التوحيد ، وكثيراً ما حرص المفكرون المسيحيون على إثبات ما بينهما من توافق تام . فلقد اعتاد مارسيليوس فيشينوس تسمية أفلاطون « بموسى الأتيق » ٥

ومع هذا ، فإن وضع فكرة موسى عن القانون والفكرة الأفلاطونية عنه ، فى مستوى واحد أمر محال . فإن الأمر لا يقتصر على الاختلاف الكبير بينهما ، فهما غير متوافقتين كذلك . فالشريعة الموسوية تسلم بوجود « شارع » ، وبغير هذا « الشارع » الذى يكشف عن هذه الشريعة

(١١) انتجونا لسوفوكليس ، ترجمة جيلبرت موراي - لندن - جورج ألين وألدين

١٩٤١ (ص ٢٨) .

ويضمن صحتها وقيمتها وسلطانها ، ستصبح هذه الشريعة بلا معنى . هذه الفكرة بعيدة كل البعد عما نصادفه في الفلاسفة اليونانية . وثمت جانب تشارك فيه المذاهب الأخلاقية التي وضعها المفكرون اليونانيون : سقراط وديموقريطس وأفلاطون وأرسطو ، والرواقيون ، والأبيقوريون . فكاهم عبروا عن نفس الاتجاه الفكري الأساسى للفكر اليونانى ، ودو القول بأننا نستطيع اعتمادا على العقل ، الاهتمام إلى معايير السلوك الأخلاقى . والعقل وحده هو الذى يضئ قيمة على هذه المعايير . واتجهت الأديان السموية — مختلفة فى ذلك عن الاتجاه الفكري اليونانى — إلى تأكيد ناحية الإرادة ، وإثبات عمق تأثيرها . فالله عبارة عن شخص ، وهذا يعنى أنه إرادة . ولن تكفى المناهج المنطقية بما فيها من الاستدلال والاستنباط لحثنا على فهم إرادته . فينبغى أن يكشف الله عن ذاته ، وأن يتحدث إلينا ، ويعرفنا بوصاياه . ورفض الأنبياء كل الأنواع الأخرى من الاتصال بالله . فلن يستطيع الإنسان الاقتراب من الله اعتمادا على أية أفعال مادية كالطقوس والماراسم . والسبيل الوحيد لمعرفة الله هو تنفيذ مطالبه ، والسبيل الوحيد للاتصال به ليس بالعبادة وتضحية القرابين ، بل هو إطاعة إرادته . ويقول النبى أرميا : « إن هذا هو العهد الذى سأطالب به بنى إسرائيل . سأضع شريعتى داخل نفوسهم ، وسأنقشها فى أفئدتهم (١٢) » . ويقول النبى ميكا : « لقد بين الله ما هو خير . وما الذى يحتاجه سبحانه وتعالى منك سوى أن تحيا حياة عادلة ، وأن تحب الرحمة ، وأن تشعر بالتواضع تجاه الله (١٣) » . هنا لم يوصف الله ، كما هو الحال فى الفكر اليونانى بأنه ذروة عالم العقل ، — أو أسمى موضوع للمعرفة — أى معرفة الخير . فالإنسان سيتعلم الخير والشر من الله ذاته ، وبما توحى به إرادته ، وليس من الديالكتيك (الجدل) .

وساد الصراع بين هذين الاتجاهين الفلسفة المدرسية كلها ، كما حدد

Micah (١٢) ٣١-٣٣ .

Jermiah (١٣) ٨-٦ .

اتجاهها خلال الفترة الزمنية التي تفصل بين القديس أغسطين وتوما الأكويني . وسيتبين ويتضح أصل هذا الصراع بين اللاهوتيين والجدليين ، إذا نحن أرجعناه إلى أصله التاريخي ، أي إلى التوتر القائم بين الجوانب التأملية التي نقلت عن الفكر اليوناني ، والشروح والمعاني الدينية والأخلاقية للوحى اليهودى والمسيحي . ولا يستطيع الفكر المسيحي — من الناحية النظرية — ادعاء أى أصالة حقة . فلا وجود لواحد من آباء الكنيسة قد تحدث بلغة الفلاسفة : كما أن أحدا منهم لم يقصد تقديم مبدأ فلسفى جديد . وإن كانت بعض قواعد العقيدة المسيحية ، وتعقبات آباء الكنيسة ، قد كشفت عن تأثير الفكر اليوناني العميق (١٤) . وظلت « الهلينية » على الدوام من أقوى الأسس التي اعتمدت عليها الفلسفة الوسيطة . على أن هناك اختلافا بعيدا بين الحضارة الوسيطة ، والحضارة اليونانية ، رغم هذا التأثير المستمر للهلينية . فلقد كان من الضروري أن تتعرض تلك الجوانب التي بدت باقية على حالها للتغيير في معناها قبل أن تصبح مناسبة للنظام الوسيط . ولا يظهر هذا الاختلاف في ميدان الحياة الدينية والأخلاقية وحسب ، فهو ليس أقل من ذلك وضوحا في شأن المعاني النظرية . ولم يضع المفكرون المدرسيون نظريات منفصلة مستقلة في المعرفة . وكان عليهم الاعتماد في هذه الناحية على التراث اليوناني اعتمادا كاملا . وتبدو أفكارهم في هذا الموضوع أشبه بالمذاهب التلقيفية ، أى خليط من التصورات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية . غير أننا حتى هنا لا نستطيع القول بحدوث محاكاة أو استنساخ فحسب . فرغم عدم وجود أى ملامح جديدة بالمرّة إلا أن كل شيء قد بدا في مظهر جديد بعد رؤيته من وجهة نظر جديدة ، وبعد أن أصبح يستند إلى أساس جديد ، هو الحياة الدينية .

وأغسطين هو أول شاهد كلاسيكى على هذا الاتجاه الفكرى . ونظريته في المعرفة مخضبة بالأفلاطونية . فلقد تأثر مذهب أغسطين بنظرية أفلاطون

(١٤) أنظر « آتين جيلسون » La philosophie au Moyen-Age (الفلسفة في

الصور الوسطى — Paris—Payot ١٩٢ ص ٥) .

في التذكر *anamnesis* . وكان يميل إلى الاستشهاد بالمثل الخاص بالبعد الصغير في محاوره مبنون لأفلاطون الذي نجح اعتمادا على جهوده، وعلى العقل وحده ، في الكشف عن بعض حقائق هندسية أساسية. فالتعليم والتذكر شيئا واحدا ، *nec a liud quidquam esse il quod dicitur discere quam remin-* *sci et recordari* وعلى حد قوله : (١٥) ، (ليس التعلم شيئا آخر سوى التذكر واستحضار الفكرة . فإن اعتماد النفس الإنسانية في معرفتها على الموضوعات الخارجية محال . وكل ما تعرفه وتعلمه قد جاءها من ذاتها ومن مصادر في داخلها . إن معرفة الذات هي أول خطوة لا غنى عنها ، فإن الحاجة لا تدعو إليها كأساس لكل معرفة بالواقع الخارجي فحسب ، ولكنها ضرورية أيضا في كل معرفة بالله . ويتول أغسطين : (لا تبتعد عن ذاتك ، بل ارجع إليها . فالحق يكمن في الجوهر الباطني للإنسان) (١٦) ويتمشى هذا القول مع روح التقاليد الكلاسيكية اليونانية ، ومع روح سقراط وأفلاطون والرواقية . ولكن تجيء بعد ذلك العبارات التي دلت على اختلاف بعيد . فالحق يكمن في باطن الإنسان ، ولكن ما يصادفه الإنسان هناك هو مجرد حقيقة متغيرة غير ثابتة . وكى يعثر الإنسان على حقيقة مطلقة لا تتغير ، فإن عليه أن يتجاوز حدود وعيه ووجوده، فعليه أن يتعالى على ذاته ، أو كما قال أغسطين (١٧) . (إذا وجدت تغيرا في طبيعتك تسام على نفسك ، واتجه إلى حيث يتوهج نور العقل ذاته) . والاعتماد على التعالي يعنى حدوث تغير شامل في المنهج الديالكتيكي كله ، أى في المنهج السقراطي ، والأفلاطوني . فإن معناه هو تنازل العقل عن استقلاله ، وكفائته الذاتية . فلم يعد له نور خاص به . إن نوره مستعار من نور آخر ينعكس عليه . ولو أخفقت هذه الاستنارة ، لأصبح العقل الإنساني عديم الأثر والفاعلية .

(١٥) أغسطين - *De quantitate animae cap XX*

(١٦) أغسطين *De vera religione cap XXXIX* ص ٧٢ .

(١٧) نفس المرجع . « تسامى بذاتك ... أنظر إلى هناك من حيث يتوهج نور العقل ».

ويمكن مصادفة أوضح تعبير عن هذا التحول الأساسى الذى طرأ على الفكر الكلاسيكى اليونانى فى بحث أغسطين لمسألة الملك (De magistro) (١٨) واعتراض أغسطين فى هذا البحث على المثال الخاص بالحكمة الإنسانية البحتة، وعلى فكرة وجود معلم من البشر. فالله من وجهة نظر المسيحية، هو المعلم الأوحد. فهو ليس المعلم الذى يهذى الإنسان سواء السبيل فحسب، ولكنه أيضا الذى يوجه أفكار البشر. فهو وحده الذى يمثل المعلم الحق. إذ تستند كل معرفة أيا كانت - كمعرفة العالم الحسى والمعرفة الرياضية والديالكتيكية - على الاستنارة من هذا النور الأبدى. ويعد كل عمل فكرى أو استدلالى يقوم به العقل استنارة من هذا القليل؛ ومن ثم فإنه يعد فعلا من أفعال النعمة الإلهية لأن (الله هو مصدر النور العقلى ومصدر كل استنارة) (١٩).

ويتعذر تفسير هذا التغير الجذرى فى نظرية المعرفة من وجهة نظر منطقية وحسب. وظلت نظرية أغسطين فى الاستنارة لغزا محيرا على الدوام، إذا نظرنا إليها نظرة منطقية. وكان أغلب المتكررين المدرسين على دراية بهذا الطابع المحير من المذهب، وحاولوا تحوير مبدأ الأغسطينية، وانتهى الأمر بالاستبعاد والاستعاضة عنه بتصور جديد للمعرفة الإنسانية قدمه توما الأكوينى ورجع فيه إلى أرسطو. وستزداد نظرية أغسطين وضوحا وجلاء لو أننا اتجهنا إلى البحث عن أصلها التاريخى بدلا من تفسيرها تفسيراً منطقياً ونظرياً. واستطاع أغسطين قبول كل مسلمات المذهب الأفلاطونى فى عالم المثل. فكما قال فى كتابه: الاستلراكات *Retractiones*: "لقد كان أفلاطون محقا فى تصوره الأساسى لحقيقة العالم العقلى وواقعته. وما هو جدير بالاعتراض ليس تصور أفلاطون فى ذاته، بل المصطلحات التى لجأ إليها للتعبير عن فكرته. فلم تكن هذه المصطلحات مناسبة للغة المسيحية أو الكنسية (٢٠). وعندما

(١٨) *Patrologia Latina* تحت إشراف Jacob Migne الجزء الثانى والثلاثون.

(١٩) انظر إلى *Soliloqui* لأغسطين.

«... animum rationalem vel intellectualem sibi lumen esse non posse sed alterius veri luminis participatione lucere.

(٢٠) انظر أغسطين *Retractiones* الكتاب الأول - Cap III

يتحدث أغسطين عن المنطق أو الهندسة ، وعندما يصف المثل بأنها نماذج أبدية للأشياء وعندما يقارن الخير الروحي الأسمى بنور الشمس التي تضيء العالم الفزيائي ، وعند ما يثني على قيمة العدل والصورة التي تشارك فيها الأشياء وتستمد منها جمالها (٢١) ، غالبا ما نتصور كأننا نستمع إلى أفلاطون ذاته . ومع هذا فهناك اختلاف كبير لا يمكن التجاوز عنه ، فينبغي قراءة كل مصطلحات أغسطين وتفسيرها في ضوء تجربته الدينية . إن هذا هو الذي أضفى على تصوراتنا لونا جديدا ، إن لم يكن معنى جديدا كل الجدة .

ومعراج اهتمام النفس الإنسانية إلى الله (٢٢) ، كما جاء عند المفكرين النظريين في العصور الوسطى بعيد الاختلاف عن وصف أفلاطون لصعود النفس إلى العالم المعقول . فاقدم تحدث أفلاطون عن أول خطوة في المعرفة الإنسانية ، وبين كيف تمر في تقدم مستمر من الحساب إلى الهندسة ومنها إلى « الموساع » stereometry والفلك ، ومن الرياضة والفلك إلى الديالكتيك ثم تصل في النهاية إلى أسمى معرفة ، أي إلى معرفة الخير . والفيلسوف وحده أو الديالكتيكي هو الذي يستطيع اجتياز الطريق كله ، الذي يتجه من العالم الحسي إلى العالم العقلي . ولا تتكشف حتى له فكرة الخير ، ولا تفصح عن طبيعتها ومعناها كاملا . وعندما بدأ سقراط يتحدث في كتاب الجمهورية عن الخير ، فإنه يتحدث في تردد وفي صورة غير قاطعة . فهو لم يكن قادراً على الوعد بتحديد ماهيته . وكل ما استطاع بيانه هو آثاره ، ويقول جلوكون محادثا سقراط « عاينا أن نقنع بأي تفسير للخير مثل التفسير الذي ذكرته لنا عن العدالة والعفة والفضائل الأخرى » .

ويرد سقراط على ذلك : « سوف أكون أنا أيضا أكثر من قانع بذلك . . . ولكنني أخشى أن يتجاوز ذلك قدراتي . فمهما بذلت من

(٢١) أغسطين De Libero arbitrio

(٢٢) بونافتورا Itinerarium mentis in Deum (١٢٠٩) .

جهد ، فإنني لن أضل إلى أكثر من خزي يثير السخرية ، لا فلندع السؤال عن المعنى الحق للخير جانباً . إذ يتطلب الاهتداء إلى ماهيته — كما اعتقدها — جهداً بالغاً يفوق أى بحث مماثل لبحثنا . ومع هذا سأذكر لك ما صورته لنفسى كثمرة للخير ، أو أقرب الأشياء إليه « (٢٣) .

وتبعاً لما جاء في وصف أفلاطون : الخير المطلق أو ضرورته الأساسية هي آخر ما يمكن إدراكه . ولن يتحقق هذا إلا بعد التعرض لصعوبات جملة (٢٤) . واختفى هذا اللون من التردد والتحفظ نهائياً من عقل أغسطين وفلسفته . وهدته نظريته في الاستنارة إلى سبيل جديد . فلقد جعل وجود الله مساوياً للخير الأفلاطوني ، ولم يكن الله أو إله الأنبياء والوحى المسيحى بعيداً عن إدراكنا ، أو شيئاً يستعصى علينا بلوغه . إنه البداية والنهاية . فنيه نحياً ونحرك ، ومنه نستمد وجودنا .

وتسود هذه النظرة فلسفة أغسطين برمتها ، وهي التي جعلت لها طابعاً مميزاً . لقد أصبح أغسطين مؤسس الفلسفة الوسيطة عندما جعل تجربته الدينية الشخصية محوراً للعالم الفكرى كله . ولقد تحدث الأنبياء عن القانون الأخلاقى ، وذكروا أن هذا القانون سوف يخلو من أى معنى ، ويتغير فهمه ، لو أنه لم يصدر عن شارع ذى شخصية . ونقل أغسطين هذه الفكرة من ميدان الأخلاق إلى العالم النظرى كله . فالله هو الحكمة كلها ، ومن خلاله نعرف كل شيء ، وبغيره لن نعرف شيئاً . ويقول أغسطين : (٢٥) « انظرى أيتها النفس سترين — إن كنت تستطيعين — أن الله هو الحقيقة ولا داعى لأن تتساعلى عما هي الحقيقة ، لأنك لو فعلت ذلك ، ستسارع على الفور ظلمة الصور الجسيمة ، وسحب الأوهام بحجبها عنك ، وستشوش بهذا الصفاء الذى أضاء لك العتمة في البداية عندما قلت الحقيقة : فعليك أن تتذكرى — إن استطعت —

(٢٣) الجمهورية — ٥٠٦ ترجمة كورنفورد ص ٢١٢ .

(٢٤) نفس المرجع ٥١٧ — ترجمة كورنفورد ص ٢٢٦ .

(٢٥) Soliloquia] (مناجاته — الكتاب الأول) Cap ١ — ٣ .

هذه العتمة الأولى ، عندما بهرت بشيء أشبه بالنور الوهاج ، عندما قيلت لك ، الحقيقة (٢٦) .

إن هذه هي « البشارة » أو « الخير المبهج » الذي وضعه أغسطين وأتباعه ومريدوه في مقابل حكمة انفلاسفة الديونية . فلقد انتهت كل محاورات المذاهب الفلسفية إلى التناقض والشك . وكما أشار أغسطين في بحثه المعارض للأكاديميين *Contra academicos* : أن نظرية أفلاطون في المعرفة هي التي أدت إلى ظهور شك الأكاديمية الجديدة . فلم يستطع أحد قبل الرحي المسيحي أن يعثر على النقطة الأرشميدية التي تفسر عالم الحقيقة . واعترف سقراط أحكم الحكماء بجهله ، وتبعاً لوجهة النظر الدينية الجديدة ، أن هذا الاعتراف بالجهل كان له ما يبرره . ولقد حظى سقراط على الدوام بتقدير عظيم من المعجبين من المسيحيين ، بل لقد اعتقدوا في استحالة امتدائه إلى مبادئه الأخلاقية الأساسية بغير رحي خاص . وبدا سقراط في نظر عصر النهضة أيضاً قديساً حقاً . إذ قال أرازموس : « أيها القديس سقراط . صل من أجلنا » . ولكن سقراط ذاته لم يتحدث إطلاقاً كعلم ملهم . فلقد كان ماضيه على البدء في عمله الخاص بفحص النفس ، وفحص الآخرين هو الحكمة المكتوبة في معبد دلفي ، ولكنه لم يعتبر نفسه لسان حال لأبولون ، أو أي إله آخر . وكان مقتنعاً بأن لا وجود لأي معلم للحقيقة من البشر ، أو من الآلهة على السواء ، وأن من واجب كل فرد الاعتماد على نفسه في إدراك طريقه . والحقيقة لا يمكن باوؤها إلا اعتماداً على عملية جدلية من الأسئلة والإجابات . وتتعارض فكرة اليونانيين عن الديالكتيك تعارضاً كبيراً مع أي نوع من الحقيقة الموحى بها . ولا تعد أي حقيقة لا نكتشفها بأنفسنا حقيقة على الإطلاق . ورأى أفلاطون أن ما ندعوه « بالتعلم » لا يعنى اكتسابنا أية حقيقة جديدة . إن كل ما يحدث هو إعادة اكتسابنا

(٢٦) *De trinitate* الكتاب الثامن الفصل الثاني - ترجمة « دودز » . الجزء

السابع ص ٢٠٤ .

ماسبق أن امتلكناه . فنحن نستعيد معرفة تخصصنا (٢٧) . وقبل أغسطين كل مقدمات الفلسفة اليونانية ، ولكنه رفض النتيجة التي تمخضت عنها . واعتقد أن النتيجة الوحيدة الصحيحة الصادرة هي أنه من العبث البحث عن معلم « إنساني » للحكمة . وانتقل أغسطين من تأثير سقراط وأفلاطون إلى الخضوع لسلطان الكلمة المقدسة وقال : « لا تقل عن أحد هذا أبي في الأرض . فهناك أب واحد موجود في السماء . ولا يحق لأى واحد منكم أن يدعو نفسه بالمعلم حتى المسيح ذاته ، فهناك معلم واحد (٢٨) . » (من ترجع إليه هو معلمك ، أعني قوة الله التي لا تتغير في موطن الحكمة الأبدية) (٢٩) .

كثيراً ما صادفت الحضارة الوسيطة إعجاباً لما فيها من عمق في وحدتها وتجانسها ، وكان هذا الإعجاب محققاً . إذ اختفى منها - فيما يبدو - كل مظاهر الصراع والتناقض والتنافر ، التي تتسم بها حضارتنا الحديثة ، وسادت روح واحدة كل صور الحياة الإنسانية في العصور الوسطى في العلم والدين والأخلاق والحياة الإنسانية ، وتشبعت بها هذه الصور . على أن كل هذا لن ينسينا أن الحياة الوسيطة كانت ثمرة صراع بين قوتين فكريتين أخلاقيتين . واحتاج سد الثغرة القائمة بين العناصر المتعارضة في الفكر والشعور إلى جهود بطولية اشترك فيها أعظم المفكرين المدرسين . وبدأت المشكلة وكأنها قد انتهت إلى حل في النهاية في ملهب توما الأكويني . على أن إله توما الأكويني ، إله الكتاب المقدس والوحي المسيحي ، لا يعد بأي حال ، نفس الإله الذي تحدث عنه أفلاطون وأرسطو . وجنح المنكرون المدرسيون إلى نسيان هذا الفارق الأساسي لأنهم لم يقرءوا النصوص الكلاسيكية على طريقتنا الحديثة . فهم لم يحرصوا على اتباع التفسير التاريخي عند فهم الحقائق . وما كانوا يحرصون على معرفته ويعترفون به هو الحقيقة الرمزية . فلم تتوافر لديهم أية معايير نقدية

(٢٧) محاوره فيدون لأفلاطون - E ٧٥ - E ٧٦

(٢٨) إنجيل القديس متى ٢٣-١٠،٩ - انظر أغسطين XIV De magistro ٤٥-٤٦ .

(٢٩) XI De magistro - ٣٨ .

يعتمدون عليها في التفسير ، ولجأوا إلى طريقة التفسير الروحية الرمزية التي سادت العصور الوسطى . وحاولوا بعد اتباعهم هذه السبل العثور عند المؤلفين الكلاسيكيين على المعنى الأخلاقي ، والمعنى الغيبي أو الروحي .

وكانت محاوره تيمائوس هي المصدر الأساسي للأفلاطونية خلال العصور الوسطى ، إن لم تكن المصدر الأوحدها . وأثبتت فلسفة أفلاطون في تيمائوس ، كما أثبت أساوبه ، صلاحيتها لهذا النوع من التفسير الرمزي . والعثور في هذه المحاوره على كل عناصر الوحي المسيحي أمر ميسور . ألم يذكر أفلاطون في بداية تيمائوس أن العالم مخلوق لأنه مرئي وملسوس وله جسم . وما هو مخلوق ينبغي بالضرورة أن يكون له علة ؟ . ألم يذكر أنه من العسير للغاية العثور على « أب » لهذا العالم و « صانع » له . وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب ، فإنه سيعلن تعريفه للآخرين (٣٠) ألا يستشف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمي وأعظم ، أي بتجسد المسيح ؟

وقيام المفكرين في العصور الوسطى بالاطلاع على النصوص الأفلاطونية ، وتفسيرها على هذا الوجه ، أمر مفهوم ، ولا مفر منه بغير جدال . على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما أن تستمر نفس النظرة ، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجه ، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة في النقد والتفسير التاريخي . فلقد حاولوا كذلك إقناعنا بوجود توافق كامل ، إن لم يكن هوية ، بين « الصانع » الأفلاطوني والإله الشخصي في الإصحاح الجديد . ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله : فواضح أولا أن أفلاطون لم يعن وضع نظرية متماسكة في الإلهيات في محاوره تيمائوس . ونحن إذا أردنا معرفة تصوره الحقيقي لله ، علينا دراسة مؤلفاته الأخرى ، وأكثرها لم يكن معروفا عند المفكرين في العصور الوسطى . فما عرضه أفلاطون في تيمائوس لم يكن مذهباً فلسفياً أولاهوتياً . ولقد حذرنا أفلاطون

(٣٠) محاوره تيمائوس . G ٢٨ و G ٢٧ .

ذاته دائماً من أتباع مثل هذه النظرة ، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير
« ظنون محتملة » .

ويقول أفلاطون في هذا الصدد : « إن الصلة بين الوجود والضرورة
مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد . فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا في وسط
الآراء المختلفة عن الآلهة وخلق العالم الاهتداء إلى آراء تميز بدقتها
وتوافقها التام، من كل ناحية. ويكفي في هذا الشأن أن نورد أفكاراً محتملة. فعلى
أن نذكر اننى أنا المتحدث مجرد لإنسان من الفنانين ، كما أنكم أنتم
القائمون بالحكم مجرد أناس فاني . فلذا علينا أن نقبل أقرب الحكايات
إلى الاحتمال ، وأنسترسل في البحث (٣١) »

لا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين
جديد . بل لقد اتجه بعيداً إلى حد قوله إن حكاياته عن خلق العالم لا تزيد
عن عمل ترفيى « قصده تمضية الوقت في حكمة واعتدال ، لا أكثر ولا
أقل » (٣٢) . ولو اتجه أى مفكر إلى الكشف عن إحدى الحقائق الدينية
الأساسية ، فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت . ففكرة الصانع
الإلهي عند أفلاطون إذن من الأفكار التي تتبع الكونيات ، ولا تتبع
الأخلاق ولا الدين . ويتنافى أى قول بعبادة « الصانع » مع أى عقل .

وثمة أسباب هامة أخرى تدعونا إلى عدم القول بوجود أى تشابه بين
أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهي ، وفكرة التوحيد في العهد القديم .
فالصانع عند أفلاطون ليس خالقاً . إنه مجرد « صانع » . فهو لم يخلق
العالم من عدم . إنه قد زود المادة التي لاصورة لها بصورة . وهو الذي جاء
بالانتظام والنظام . وقدرته ليست لامتناهية ، لأنها مقيدة بالضرورة ،
التي تتعارض مع فعله الخلاق ، وإليها يعزى أى اضطراب يعترى هذا العقل
الخلاق ، « فالخلق خليط ، لأنه يتكون من الضرورة والعقل . ولقد حث العقل
بوضفه القوة المهيمنة الضرورة على السمو بأكبر جانب من الأشياء المخلوقة

(٣١) محاوره ثيماوس - ٢٩ ، - ترجمة جويت . الجزء الثالث ٤٤٩ - ٤٦٨ .

(٣٢) نفس المرجع ٥٩ G - D ص ٤٨٠ .

حتى تستطيع بلوغ الكمال . وهكذا عندما ازداد أثر العقل على
الضرورة خلق العالم » (٣٣) .

وإذا أردنا فهم دين أفلاطون بمعناه الحق ، علينا ألا نقنع بالوصف
الذى جاء فى محاورة تيمائوس . فما نصادفه فى هذه المحاورة مجرد أفكار
عابرة تمثل ظاهر أفكار أفلاطون الدينية لا جوهرها . ويمكن الاهتداء إلى
هذا الجوهر فى الكتاب السادس من الجمهورية ، عندما يتحدث أفلاطون عن
فكرة الخير . وكثيرا ما قيل فى العصر القديم والعصر الحديث على السواء
بوجود هوية بين « الخير » و « الصانع الأفلاطونى » (٣٤) . على أنه
سيثبت بعد أى تحليل وثيق لمصوص أفلاطون وأفكاره استحالة مثل هذه
الهوية . ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا فى نفس المستوى من الناحية
المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء . فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية ،
بينما تعد فكرة الخير من المعانى الديالكتيكية . وتتبع الفكرة الأولى عالم
« الظنون المحتملة » . أما الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة . ويوصف الصانع
بأنه فاعل شخصى أو صانع . أما فكرة الخير فلا يمكن تصورهما على هذا
الوجه . فإن لها معنى مرضوعيا وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى .
إنها تمثل نموذجا أو النمط الذى اتبعه الصانع الإلهى عندما قام بتشكيل عمله .
فانقضى صنع العالم ، بعد تأمل لفكرة الخير . وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو
قريبا بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدى . والصانع الأفلاطونى خير
ولكنه لا يعد بأى حال « الخير » ، إنه ليس « الخير » ذاته . ولكنه مجرد
فاعل منفذ لغايته . ويعنى هذا فى المذهب الأفلاطونى اختلافا أساسيا قد
عبرت عنه فى وضوح محاورة تيمائوس ذاتها : « لو كان العالم حسنا بحق ،
وكان الصانع خيرا ، لأثبت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبدى .
ولو صح ما لا يمكن قوله دون كفر ، فإن هذا سيدل على رجوعه إلى

(٣٣) نفس المرجع E F ٤٧ ص ٤٦٧ .

(٣٤) من بين الحداثيين الذين اعتنقوا هذه الفكرة ويودود جوميرتس ، انظر إلى كتابه

« الفكر اليونانى » Griechische Denker ، الكتاب الخامس الفصل التاسع عشر ،

ترجمة يري (لوبن جون مولر) ١٩٢٥ ، ص ١١١ (٢١) .

نمط مخلوق . من هذا سبرى الجميع ضرورة تطلع هذا الصانع إلى الأبدى ، لأن العالم هو أحسن المخلوقات ، كما أنه هو أفضل العلل» (٣٥) . ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلة . إنها علة غائية أو صورية ، ولكنها ليست علة فاعلية . فهي تتبع عالم الوجود لا عالم الصيرورة ، وهناك فاصل حاد وهو حقة تفصل بين هذين العالمين . ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، ويجوز في الحق وصف فكرة الخير بأنها «سبب» كل الأشياء ، بل ويتحتم ذلك . ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية . فإن نسبة «شخصية» إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظي ، لأن الفكرة معنى كلى وليس معنى فرديا . ويذكر لنا أفلاطون في تشبيهه المشهور في كتاب الجمهورية أن فكرة الخير تحتل في العالم العقلي مكانا مساويا للشمس في عالم الحس ، والصلة بين الشمس والرؤية والمراثيات مماثلة للصلة بين الخير والعالم المعقول والعقل والموضوعات المعقولة . فإن أثر الشمس لا يقتصر على جعل الأشياء تبدو مرئية لنا . ولكن الشمس هي مصدر وجود هذه الأشياء ونموها . والأمر بالمثل في حالة موضوعات المعرفة . فهي لا تستمد من الخير قوة لإمكان معرفتها فحسب ، ولكنها تستمد أيضا وجودها وحقيقتها (٣٦) . ولكن عندما يتحدث أفلاطون عن الواقع أو الوجود الحق ، فإنه لا يعنى بذلك الواقع التجريبي . فالخير في مذهب أفلاطون هو (ماهية الوجود) وكذلك (ماهية المعرفة) ، ولكنه ليس (ماهية الفعل) إذ لا يمكن لأية فكرة أن تحدث أى شئ تجريبى متناه . ولو تحدثنا عن مثل هذا الخلق ، فإن ما نعنيه يكون من قبيل المجاز ولا يقصد به أى معنى انطولوجى .

ومذهب أرسطو بعيد الاختلاف — فيما يبدو — فلقد أنكر أرسطو الفصل الذى أحدثه أفلاطون بين عالم الظواهر والعالم العقلى . والله عنده علة فاعلية وغائية على السواء . فهو المحرك الأول ، ولكنه لا يتحرك هو ذاته . والقول بوجود مشابهة بين الله الأرسطى والله المسيحى أكثر

(٣٥) تيمولس ٩ ، A ص ٤٤٩

(٣٦) الجمهورية - ٥٠٧-٥٠٨ - ترجمة كورنفورد - ص ٢١٤ .

سهولة . ولم يصادف توما الأكويني في الحق أية صعوبة عندما قبل فكرة أرسطو عن الله وميتافيزيقيته بخلافها . ولكنه لم يستطع أن يفعل ذلك إلا بعد أن فسر مذهب أرسطو تفسيراً مناسباً له ، وبعد أن أعار أرسطو مشاعره الدينية الشخصية . ونحن نصادف عندما ندرس فاسفة أرسطو ذاته صورة جمة الاختلاف . فبعد الله عند أرسطو أفضل مثل كلاسيكي لاستغراق اليونانيين في الناحية النظرية . حقاً لقد وصف حب الله عند أرسطو في كتاب الفزيقا وكتاب الميتافيزيقا ، بأنه المبدأ المحرك الأول . فالله لا يعتمد في تحريكه العالم على أى دافع آلى ، بل يعتمد على الجذب الروحي ، على نفس ما يحدث عندما يحرك المحبوب حبيبه . فالعلة الغائية تحدث الحركة عندما تصبح موضع حب ، وتحرك الأشياء الأخرى اعتماداً على القوة التي حركتها . هذا يثبت أن المحرك الأول موجود بالضرورة ، ويتصف بخيريته مادام ضرورياً ، ويكون بهذا المعنى مبدأ أول . لكن هذا المحرك الأول لا يتحرك بالمعنى الفزيقي والأخلاقي أيضاً . فهو ليس خاضعاً لرغبات البشر ، ولا يستسلم لمشيتهم . فكل هذه الأشياء دون مستواه . إن الله فعل بحت ، لكن فعله فعل عقلى وليس أخلاقياً . فهو مستغرق في فكره . ولا شيء عنده غير فكره . وبذلك نسب أرسطو الحياة لله ، ولكن هذه الحياة أو حياة الفكر ليست حياة شخصية ، إنها حياة نظرية تأملية بحتة .

وعبر أرسطو عن ذلك بقوله : « تعتمد إذن على هذا المبدأ السماء وعالم الطبيعة . وهى حياة يمكن أن تقارن بأحسن حياة نستطيع أن نستمتع بها ، وإن كنا لانستمتع بها إلا لفترة قصيرة فحسب (فهى باقية إلى الأبد على هذا الحال ، وهو مالا نستطيع نحن تحقيقه) والفكر يفكر في ذاته لأنه يشارك في طبيعة موضوعات فكره ، لأنه يصبح موضوعاً للفكر عندما يلتقى بموضوعاته ويفكر فيها ، ومن ثم يكون الفكر وموضوعات الفكر شيئاً واحداً ولكن الفكر لا يصبح فعالاً إلا عندما يحيط بهذا الموضوع . وبذلك تكون (الإحاطة) وليس التقبل هى العنصر الإلهى الذى يحتويه الفكر : ويكون فعل التأمل هو أفضل الأفعال ،

وأكثرها متعة وتنتمى الحياة أيضا إلى الله ، لأن فاعلية الفكر دليل الحياة ، والله يعنى هذه الفاعلية . وفاعلية الله المعتمدة على ذاتها هي أفضل حياة وأكثرها أبدية » (٣٧) .

ولاتعد الحياة الأبدية لله كما وصفها أرسطو من نفس النوع الذى نصادفه فى الأديان السماوية . فلم يبد الله عند الأنبياء فى صورة فكر يتأمل ذاته . إنه شارع شخصى أو مصدر للقانون الأخلاقى . فهذه هي أعلى صفاته . وبمعنى ما هي صفته الوحيدة . ونحن لا نستطيع وصفه بالرجوع إلى أية خاصة موضوعية مستعارة من طبيعة الأشياء . ولو عنى تحديد أى رسم له تحديد خاصة معينة له ، لوجب فى هذه الحالة عدم نسبة أى اسم له . ولقد ذكر لنا فى سفر الخروج ، كيف سأل موسى الله عن اسمه وقال : « . . . تأمل حالتي عندما أذهب إلى بنى إسرائيل وأقول لهم لقد أرسلني إليكم ، إله آبائكم ، ويسألونني عن اسمه ، فبماذا أجيب ؟ » . وقال الله لموسى (أنا من أنا) هذا ما ستقوله لبنى إسرائيل : أنا قد أرسل أنا إليكم » (٣٨) . تحدد هذه الكلمات وجه الاختلاف بين الفكر اليونانى والفكر اليهودى ، والاختلاف بين إله أفلاطون وأرسطو ، وإله التوحيد اليهودى . فالله لا يقارن بأى موضوع من موضوعات الفكر ، كما أن ماهيته لا يمكن أن توصف اعتمادا على الفكر البحت . إن ماهيته هي إرادته . والشئ الوحيد الذى يكشف عنه هو إرادته الشخصية ، التى تعد فعلا أخلاقيا ، وليس منطقيا . وهذه الفكرة بعيدة كل البعد عن العقل اليونانى . فالقانون الأخلاقى عند اليونان ليس « معطى » ولا يمكن أن ينسب إلى كائن أسمى ، أو يدعيه هذا الكائن لنفسه . وعلينا أن نهتدى إليه وأن نثبتة نحن لأنفسنا اعتمادا على فكر عقلى وديالكتيكى . هذا هو الاختلاف الحقيقى بين الفكر اليونانى والفكر الدينى اليهودى . وهو اختلاف لا يمكن التغلب عليه أو محوه . ويقول آتين جيلسون فى محاضراته عن روح الفلسفة

(٣٧) « الميتافيزيقا » لأرسطو . الكتاب الثانى عشر . ١٠٧٢ . ترجمة روس W.D. Ross - ضمن أعمال أرسطو (الطبعة الثانية - أكسفورد ١٩٢٨ - الجزء الثامن) .
(٣٨) Exodus ٣٠١٣ و ١٤ .

الوسيط : « لم يهتد الفكر اليوناني إلى الحقيقة الجوهرية التي تم التعبير عنها
بمثل هذه العبارة القاضية، وبغير لجوء إلى ما يشبه البرهان في كلمات الكتاب
المقدس العظيمة التي جاء فيها :

(اسمع يا إسرائيل ، إلهنا رب واحد) (٣٩) . ولم يستطع أى مفكر
مدرسى — مع عدم استثناء توما الأكويني — قبول حل اليونانيين لمشكلة
بغير تحفظ . فلقد استشهدوا جميعا (القديس أغسطين والقديس جيروم
والقديس برنار وبيرونافينتورا ودانس سكوت) بالكلمات التي جاءت
في سفر الخروج (أنا من أنا) (٤٠) ويقول توما الأكويني : (أكمل
ما في الطبيعة هو ما قوامه الطبيعة العاقلة ، ومن هنا فإن الأنسب إطلاق هذا
الاسم على الله ، ولكن ليس على نفس النحو الذي يطلق به على المخلوقات .
فهو يمثل صورة أكثر تساهيا) (٤١) .

علينا أن نراعى هذا الأصل التاريخي المزدوج للفكر الوسيط (التأملات
اليونانية والدين اليهودي) حتى نستطيع أن نفهم ما حدث له من تطور .
ونحن نقابل على الدوام في تاريخ الفلسفة المدرسية كلها نفس الصراع بين
« الإيمان » و « العقل » وبين اللاهوتيين و « الجدلبيين » . ولا تبدو
أية محاولة للتوفيق بين هذين الحدين أو لأحداث مصالحة بينهما ميسورة
فيما يبدو . فلقد وجد على الدوام المتعصبون للإيمان الذين يطالبون بتنحية
العقل نهائيا ، ورفضوا ونبذوا كل فعل عقلي . وعاش بطرس ديماني
— وهو أحد غلاة المتحمسين لللاهوت — في القرن الحادى عشر . ولعل أحدا
من المفكرين في العصور الوسطى لم يتحدث عن العقل في ازدراء مشابه .
ولم يعن العقل عنده الفلسفة وحدها ؛ ولكنه قصد به أيضا كل الفنون

(٣٩) اتين جيلسون - روح فلسفة العصر الوسيط L'esprit de la philosophie médiévale
في محاضرات جيفورد ١٩٣١ - ١٩٣٢ . (باريس Vrin ١٩٣٢) . الترجمة
الإنجليزية (نيويورك - شارلز سكريبنر - ص ٤٦) .
(٤٠) انظر جيلسون للبرهان الدال على ذلك - نفس المرجع .
(٤١) توما الأكويني Pars Prima Quaest XXIX art 3. Summa theologica

الحرية والمعارف الدنيوية . ووصف العلم بأنه « متغطرس » (٤٢) . وذهب إلى أن الديالكتيك وكذلك النحو من أعدى أعداء الدين الحق . واعتقد بطرس دمياني أن النحو من اختراع الشيطان ، وأن الشيطان هو أول النحاة ، وأول درس من دروس النحو كان أشبه بدرس في تعدد الآلهة لأن النحاة هم أول من اعترفوا بتعدد الآلهة ؛ عندما جعلوا كلمة الله قابلة للجمع (٤٣) . ولو ارتضينا وجود العقل ، لتحتم فرض الطاعة للعمياء عليه . فعليه أن يخضع لما يمل به عليه الإيمان (٤٤) . وحتى لو صح وصف منطقنا بالكمال والصحة ، فإنه لن يصلح للتطبيق على غير الأشياء الإنسانية ، لا الأشياء الإلهية . ونحن لن نستطيع الاهتمام إلى معرفة بالله اعتمادا على القياس ، والله لا يخضع للقواعد التافهة لمنطقنا الإنساني . ولن ينقذنا من أحابيل مغالطات العقل سوى بساطة القديسين ، أى بساطة الإيمان وحدها ، ويقول بطرس دمياني : إن أحدا ان يوقد شمعة كى يستطيع رؤية الشمس . (٤٥) .

وتحدث المتصوفون في القرون الوسطى بلهجة أرق ؛ وإن كانوا قد اتصفوا في حملتهم على العقل بجمود ممائل وروح مطلقة مماثلة . وشن برنار من « كليرفو » حملة عنيفة ضد البلدايين في عصره ، وحقق غايته عندما نجح في إدانة أبيلار (٤٦) . واعتقد كذلك أن الديالكتيك هو أخطر عائق يحول دون تحقيق حياة مسيحية حقة . إذ يشترك كل الكفار في رذيلة

(٤٢) بطرس دمياني — De sancta simplicitate scientiae inflant anteponenda .

(٤٣) المرجع نفسه .

(٤٤) « دمياني » Cap — De divina omnipotentia Patrologia Latina الجزء ١٤٥٠

مجموعة ٦٠٣ . —

Quae tamen artis — humane pertita si quando tractandis sacris eloquis ad hibetur, non debet jus magisterii sibi met arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire ne si praecedat oberret et dum exteriorum verborum sequitur consequentias intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.

(٤٥) De sancta simplicitate الجزء الثامن .

(٤٦) Endres — المرجع السابق ص ١٤ .

أساسية واحدة وهى صفاقة العقل الإنسانى وخطورته . وعندهم أن العقل لا يمكن أن يكون حكما وسيلا ؛ لأنه يعترض سبيل الغاية الأساسية ، وهى الوحدة الصوفية بين الروح الإنسانية والله . وشكا برنار من كليفو لأن الفلاسفة والديالكتيكيين قد ضربوا مثلا سيئا بانغماسهم فى المشكلات السفسطائية المعقدة ، وبسخرتهم من إيمان البسطاء (٤٧) .

وقبل التحدى ، رواد الديالكتيك فى القرن الحادى عشر ، أى المفكرون العقلانيون مثل انسلم من كانتربرى وأبيلاز . وكان أعداؤهم اللاهوتيون قد اتهموهم بإضعاف سلطة العقيدة المسيحية ، وإضعاف أسس الإيمان . وقلبوا هذا الاتهام على رؤوس مهاجميهم وخصومهم . وقالوا إن إنكار قيمة الفكر العقلانى ، أو إضعافه ، يعنى استبعاد إحدى دعائم الإيمان القوية الأساسية . فالعقل يعد أحد الأسلحة القوية ، ومن العناصر التى لا غنى عنها فى أى دين حق . فهو بعيد كل البعد عن أن يشكل أى خطر أو عائق . ولم يقنع انسلم من كانتربرى بوضع برهانه الأنطولوجى الشهير لإثبات وجود الله . فقد تميز بقدر كاف من الجرأة ، بدأ عندما جعل منهجه يمتد وينطبق على عالم العقائد المسيحية كلها . إذ حاول أن يبرهن فى نظرية (الإشباع) (٤٨) أن تجسد المسيح لم يكن مجرد واقعة تاريخية عابرة ، ولكنه كان حقيقة ضرورية . وقام على نفس النحو بمعالجة فكرة جمع الله بين ثلاث شخصيات . وبفضل ما قام به ، أصبح العقل قادرا على استقصاء العقائد المسيحية ، وبدأ كل غموض وإبهام ، وكأنه قد اختفى منها .

ورغم ذلك فقد بقيت نقطة واحدة لم يظهر فيها أى اختلاف فى الرأى بين المتطرفين من الطرفين . والزعم بوجود عقلانية وسيطة يدل على عدم الدقة والكفاية فى القول . فلم تتسع المذاهب الوسيطة لأى مكان لنوع مذهبنا

(٤٧) انبين جيلسون - ثيولوجية الصوفية لسان برنار La théologie mystique de Bernard

Saint Bernard (باريس فران ١٩٣٤)

(٤٨) « أنسلم » - Cur Deus homo

العقلاني الحديث ، أى للنزعة الفكرية التى نصادفها عند ديكارت وسبينوزا ولايبنتز . ، أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر . فلم يتشكك أى فيلسوف مدرسى فى المكانة السامية المطلقة لأية حقيقة موحى بها . واشترك الجدلون واللاهوتيون فى هذا الاعتقاد . فقد كتب أبيلار فى إحدى رسائله إلى « هيلوار » لا أريد أن أكون فيلسوفاً إلى حد نبذى لبواس ولا أن أتبع أرسطو بحيث ابتعد عن المسيح (٤٩) . فإن مبدأ استقلال العقل لم يكن معروفاً فى الفكر الوسيط . فالعقل لا يستمد نوره من نفسه ويلزمه منبع أعظم يستنير به ، كى يقوم بعمله . ولم تفقد فى هذا الصدد نظرية أغسطين عن « الله المعلم » تأثيرها على عقول المفكرين فى العصر الوسيط . هنا أيضاً يمكننا معرفة أثر الأديان السماوية على الفكر الوسيط من الناحية التاريخية . فلقد استشهد أغسطين بقول اسحق « إذا أنت لم تعتقد ، تعذر عليك الفهم » (٥٠) . وأصبحت هذه العبارة دعامة نظرية العصور الوسطى فى المعرفة . فلو ترك العقل لذاته فإنه سيثبت قصوره وضلاله ، ولكنه إذا اهتدى بنور الإيمان ، فإنه سيثبت قوته كاملة . وسيكون فى وسعنا فى حالة الاعتماد على الإيمان ، الوثوق فى قدرة العقل ؛ لأن العقل لم يوهب لنا كى يقوم بأى عمل مستقل لذاته ، ولكنه وهب لنا لفهم ما تلقيناه عن طريق الإيمان . فينبغى أن يكون استعمال العقل مسبوقاً على الدوام بتأثير الإيمان (نظام الطبيعة يقتضى سبق تلقى العلم من آخر ثم تعقله) . وبمجرد الاعتراف بهذا الأثر ، ورسوخه ، سيفتح الباب على مصراعيه . فالقوتان قادرتان على التكامل ، وتدعيم كل منهما للأخرى (وعلى ذلك تعقل كى تؤمن ، وآمن لكى تتعقل) .

ونابع هذا المبدأ جميع المفكرين المدرسين . وعبرت عنه فلسفة انسلم من كاتربرى أخلد تعبير . فلقد أكد انسلم - رغم نزعة العقلانية - وجوب تقبلنا للحقائق الأساسية فى الدين المسيحى بغير برهان . ونحن لا نستطيع أن نأمل فى بلوغ هذه الحقائق اعتماداً على الديالكتيك وحده ،

(٤٩) Abélard (أبيلار) Epistolae

(٥٠) إصحاح إسحق

ولن يمكننا أن نضيف إلى رسوخها أى جديد اعتمادا على المناهج العقلانية (٥١) .
 وستظل المعتقدات المسيحية فى ذاتها راسخة غير قابلة للرفض، وفوق كل
 خلاف (٥٢) . ولكن على الرغم من عدم إمكان إثبات حقائق الدين
 بوساطة العقل ، إلا أنها لا تتعارض مع العقل ، أو تنفر منه . فهناك توافق
 حقيقى بين العالمين . حقا إن الإنسان فى حاجة إلى تأثير النعمة الإلهية لإدراك
 هذا التوافق . ويبدأ أنسلم أبجائه بتضريح إلى الله كى يعينه فى محاولة فهم
 « ما يؤمن به إيماننا راسخا (٥٣) ، فلن هذا وحده هو السبيل الوحيد » .
 « كما يوعزلنا الصراط المستقيم بأن نعتقد أولا فى الأسرار البعيدة للعقيدة
 المسيحية ، قبل البدء فى مناقشتها ، كذلك يبدو من أمارات الجهل ،
 ألا نحاول بعد رسوخ إيماننا ، أن نفهم ما نعتقد » (٥٤) .

ولم يساعد هذا على الخروج من المأزق . إنه يدل على شوق عميق
 للاهتمام إلى حل للمشكلة أكثر من دلالة على الاهتمام إلى حل . واندلع
 الخلاف القديم بين العقل والإيمان مرة تلو الأخرى . على أن القاعدة
 القائلة (الإيمان الذى يسعى للاستثناء على العقل) قد كشفت عن وجود
 أساس واحد ، أو قاعدة تصلح أساسا لأية مناقشات أخرى . إذ يستطيع
 كل ممثلى الفكر المدرسى من أنسلم إلى توما الأكوينى قبول هذه القاعدة .
 وبدا منهج توما الأكوينى كأنه قادر على حل هذه المشكلة خلا حاسما .
 وبفضل فكرة توما الأكوينى « العقل يدعم الإيمان » أمكن إعادة العقل
 إلى سيرته الأولى ، وإعادة حقوقه إليه كاملة . فقد اعترف بسيادته
 الكاملة على العالم الطبيعى والعالم الإنسانى على السواء .

(٥١) انظر إلى النصوص التى استشهد بها « جيلسون » فى « مقدمة لدراسة
 القديس أغسطين » Introduction à l'étude de Saint-Augustin (الطبعة الثالثة - باريس
 فران ١٩٣١) . الفصل الأول .

(٥٢) أنسلم - المرجع السابق -

ut etiam si nulla ratione quod credo comprehendere nihil tamen sit quod me
 ab ejus firmitate valeat evellere.

(٥٣) انظر « أنسلم » Proslogion

Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire intelli-
 gam quia es sicut credimus et hoc es quod credimus.

(٥٤) Cur Deus homo. الكتاب الأول - الفصل الثانى .

٨ - نظرية الدولة القانونية فى الفلسفة الوسيطة

وصفت جمهورية أفلاطون دائماً ، حتى عند أعظم المعجبين بها بأنها «يونانيا» سياسية . فلقد نظر إليها على أنها نموذج كلاسيكى للفكر السياسى ، وإن بدا فيها بعض روابط وادنة بعض الشئ بالحياة السياسية الفعلية . على أنه سيتحتم علينا تصحيح هذا الحكم ، إذا تأملنا الحياة العامة وأحوال المجتمع فى العصر الوسيط .

فقد أثبتت الفكرة الأفلاطونية عن الدولة القانونية فى هذا العهد أثرها الفعال الحق . وكانت قوة كبيرة ، أثرت فى أفكار الناس ، بل أصبحت حافزا قويا فى توجيه أفعال البشر . وأصبحت الدعوى القائلة بأن أول مهمة رئيسية للدولة هى المحافظة على العدالة محورا للنظريات السياسية فى العصر الوسيط ، وقبلها كل المفكرين فى العصر الوسيط . واستطاعت هذه الفكرة أن تشق طريقها فى كل صور الحضارة الوسيطة . وصادفت إجماعا فى الترحيب بها ، اشترك فيها الآباء الأوائل للكنيسة واللاهوتيون والفلاسفة ورجال القانون الرومان والمفكرون السياسيون ودارسو القانون المدنى والكنسى (١) . واستشهد أغسطين بإحدى فقرات كتاب شيشرون عن الجمهورية ، جاء فيها أن العدالة أساس القانون والمجتمع المنظم . فبغير عدالة لن توجد حكومة أو فكرة حققة عن الصالح العام (٢) .

(١) فيما يتعلق بهذه المسألة انظر الدليل الساطع الذى تضمنه كتاب « تاريخ النظرية السياسية الوسيطة فى الغرب » A History of Medieval Political Theory in the West تأليف A.J. Carlyle, R.W. Carlyle (الطبعة الثالثة - إدنبرة ولندن - بلاكوود ١٩٣٠ ستة أجزاء) .

(٢) انظر أغسطين : مدينة الله الكتاب الثانى - الفصل الحادى والعشرون - ترجمة « دودز » ص ٧٧ .

على أنه رغم الاتفاق الكامل في هذه النقطة بين النظرية الوسيطة ونظرية العصر القديم الكلاسيكية ، إلا أنه قد بقي هناك اختلاف ، لا يقتصر على ما فيه من إثارة للاهتمام من الناحية النظرية ، إذ كان له عواقب هامة للغاية بان أثرها في النواحي العملية . فلقد كانت العصور الوسطى — اتباعا لقواعدها الأساسية — غير قادرة على تصور العدالة في صورة لا شخصية مجردة . فينبغي رد القانون في أى دين من أديان التوحيد إلى مصدر شخصي . ولا وجود لأى قانون غير « شارع » . ويتحتم إذا لم ينظر للعدالة على أنها مجرد شيء عرضي أو مجرد شيء جرت عليه العادة ، أن يكون هذا « الشارع » أسمى من كل قوى البشر . فهو لإرادة أسمى من الإنسان ، تكشف عن ذاتها في العدالة . على أننا نذكر أن فكرة أفلاطون في « الخير » لم تكن في حاجة إلى مثل هذه السلطة المتعالية عن الإنسان . إذ كانت كل فكرة من أفكار أفلاطون وأقواله موجودة في ذاتها ومتقومة بذاتها ، ولها قيمة موضوعية مطلقة . ولم يستطع أغسطين قبول هذا المبدأ . وكى تحتل المثل الأفلاطونية مكانا في نظريته ، كان لابد من قيامه بإعادة تحديدها . فكان عليه أن يحولها إلى أفكار الله . ولم يكن هذا الاختلاف اختلافا ميتافيزيقيا أو تابعا لمبحث الوجود . فهو قد عني ما هو أكثر من ذلك ؛ إذ لم يعد الخير قادرا على تأكيد ذاته أو ضمان وجوده . فنحن لن نستطيع أن نأمل اعتمادا على المناهج الديالكتيكية وحدها بلوغ الخير ، أو إدراك معناه الحق . وهنا يتحتم كذلك خضوع العقل الإنساني لعقل أسمى . وفي وسعنا الاستمرار في القول بوجود قانون طبيعي ، من قبيل التفرقة بينه وبين القانون الإلهي . ولكن في الفكر المسيحي ذاته ، ليس للطبيعة ذاتها أى وجود مستقل منفصل . لأنها من خلق الله وصنعه . وتعد كل القوانين الأخلاقية على نفس النحو ، من المخاوقات أنها تكشف عن إرادة شخصية . ودافع آباء الكنيسة منذ البداية عن هذا الرأي . فلقد أكد أوريجين في بحثه أن القانون

ملك الأشياء جميعاً . ولكنه أضاف بأن هذا القانون في نظر كل مسيحي صميم ليس شيئاً مستقلاً أو منفصلاً : ولكنه مناظر لإرادة الله (٣) .

وابتعدت النظرية الوسيطة في القانون الطبيعي عن أفلاطون وأرسطو في جانب آخر ، وربما كان أهم جوانب هذا الابتعاد ، فلقد عرف أفلاطون العدالة بأنها « مساواة هندسية » : فلكل فرد نصيب في الدولة . ولكن ليست هذه الأنصبة متساوية بأي حال . فالعدالة شيء آخر . وخصصت الدولة الأفلاطونية لكل طبقة من طبقات المجتمع نصيباً في العمل المشترك ، ولكن حقوق هؤلاء الأفراد وهذه الطبقات ، وواجباتهم بعيدة الاختلاف ، وترتبت هذه النتيجة على طابع أخلاقيات أفلاطون ، غير أنها قد ترتبت أساساً على طابع سيكولوجيته . فلقد استندت ميتافيزيقية سيكولوجيته على القسمة الثلاثية للنفس الإنسانية . وما يتحكم في ساوك الإنسان هو التناسب بين هذه العناصر الثلاثة .

ويسأل أفلاطون : « هل نحصل نحن على المعرفة اعتماداً على جزء من النفس ، ونشعر بالغضب اعتماداً على جزء آخر ، ونشعر اعتماداً على جزء ثالث بالرغبة في لذة الطعام والجنس . وهلم جرا ؟ ... واضح أن الشيء الواحد لا يمكن أن يسلك مسلكين متعارضين ، أو أن يتصف بمحالتين متعارضتين في الوقت نفسه . . . ومن ثم فإذا صادفنا مثل هذه الأفعال المتعارضة أو الحالات المتعارضة بين العناصر المشار إليها سنعرف ضرورة تضمينها أكثر من عنصر واحد (٤) » .

ويمكننا أن ندعو ذلك الجزء من النفس الذي تعتمد عليه النفس في التفكير بالجزء العقلائي ، وأن ندعو الجزء الآخر الذي نشعر بوساطته بالجوع أو العطش ، أو بأية رغبة حسية ، بالجزء الشهواني .
وبين هذين الجزئين جزء آخر سماه أفلاطون بالجانب الغضبي

(٣) Contra Celsum — Origen وكارلايل المرجع السابق الجزء الأول

ص ١٠٣ .

(٤) أفلاطون — الجمهورية ٤٣٦ ترجمة كورنفورد ص ١٢٩ .

أو الثورى . وتظهر نفس الفروق في « نفس » الدولة (٥) . فلدى الطبقات المختلفة التى تنقسم إليها الدولة الأفلاطونية وفرة من النفوس المختلفة التى تمثل أنواعاً مختلفة من طباع البشر . هذه الأنواع محدودة لا تتغير . وتترتب عواقب وخيمة على كل محاولة لمحو الاختلافات بين أى نوع وآخر ، أو تخفيفها ، كالاختلاف بين الحراس والأفراد العاديين على سبيل المثال . فهى قد تعنى ثورة ضد قوانين الطبيعة البشرية التى لا تتغير والتى يجب أن يتوافق معها نظام المجتمع . ولما كانت النفس الفلسفية أو النفس الغضبية غير مماثلة لنفس الصانع أو صاحب الحرفة ، ولما كان لكل منهم تكوين ثابت معين ، فإننا لن نستطيع أن ننسب للطبقات المختلفة الوظائف نفسها ، أى أننا لن نستطيع وضع هذه الطبقات فى المستوى نفسه .

واختتم أفلاطون كلامه بالقول : « وهكذا بعد هذه الرحلة العاصفة قد وصلنا إلى البر ، وأصبحنا متفقين على القول بوجود نفس العناصر الثلاثة فى الدولة ونفس الفرد على السواء . . . وكان مبلوئنا القائل بأن الأفضل لمن ولد للعمل إسكافياً أو نجاراً أن يظل محتفظاً بحرفته تحديداً إجمالاً للعدالة . . . إذ لا يسمح من اتصف بالعدالة لأى عنصر من العناصر المختلفة التى تتألف منها نفسه باغتصاب وظائف العناصر الأخرى : إن العادل فى الحق هو من يعمل على تنظيم داره ، ويستطيع بفضل ضبط النفس والنظام أن يحيا فى سلام مع نفسه ، وأن يحدث توافقاً بين هذه الأقسام الثلاثة ، على نحو ما يحدث فى تناسب السلم الموسيقى » (٦) .

وانتجج أرسطو اتجاهها مختلفاً ، ولكنه انساق فى النهاية إلى النتيجة نفسها . ولم يكن منهجه منهجاً ميتافيزيقياً أو استنباطياً ، بل كان منهجاً تجريبياً . فما حاول عرضه فى كتاب السياسة ، كان تحليلاً وصفيّاً للصور المختلفة لتنظيم السياسية . على أنه قد رأى بوصفه مشاهداً تجريبياً أنه من المستحيل أن ننكر التفاوت الأساسى بين الناس . فالناس متفاوتون فى

(٥) المرجع نفسه ٤٣٤ ص ١٢٧ .

(٦) المرجع نفسه ٤٤١ ص ١٣٦ .

المواهب الطبيعية ، والخلق على حد سواء . ومن هنا جاءت ضرورة الرق ، فالرق ليس مجرد عرف وعادة ، إنه أصيل في الطبيعة . ولقد تحدث أفلاطون عن النجارين بالفطرة والإسكافيين بالفطرة . أما أرسطو فقد رأى وجود أرقاء بالفطرة . فهناك تفر كبير من الناس يعجزون عن حكم أنفسهم ، وبذلك فإنهم لا يستطيعون الانتماء إلى أية دولة : فليس لديهم أية حقوق ولا مسئوليات خاصة بهم . وعليهم أن يخضعوا لمشيئة من هم أعلى منهم . واعتقد أرسطو أن إلغاء الرق ليس مثالا أعلى سياسياً أو أخلاقياً : لأنه وهم فحسب . ويصبح الشيء نفسه عن العلاقات بين اليونانيين والبرابرة . ولقد أشار أفلاطون في جمهوريته إلى أن قواعد السلوك التي يمكن اتباعها في حالة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية لا تصلح في حالة البرابرة . وينبغي معاملة اليونانيين حتى في أحوال الحرب دائماً كأصدقاء أو أصدقاء بالقوة . على حين ينبغي أن ينظر إلى البرابرة على أنهم أعداء طبيعيون . ويقول أفلاطون في الجمهورية « علينا القول بوقوع حرب عندما يحارب اليونانيون أغراباً ، نستطيع وصفهم بأنهم أعداء طبيعيون لهم . ولكن اليونانيين في صميمهم أصدقاء لأي يونانيين آخرين . وعندما تحدث حرب بينهما ، كان معنى هذا أن هيلاس قد أصيبت بتصدع يحسن أن يسمى بالتراع الأهلى نعليهم أن يذكروا أن الحرب لن تدوم إلى الأبد ، وإنهم سيعودون إلى صداقتهم مرة أخرى » (٧) . وذهب أرسطو إلى ما هو أبعد من هذا . فلقد جعل حكمه يمتد - فيما يبدو - حتى بدا بعض الناس في نظره وقد ولدوا عبيداً لجميع الشعوب البربرية . ولم يشك إطلاقاً في أن اليونانيين قد ولدوا لحكم البرابرة .

إذ قال مستشهدا بما قاله أورييد (٨) :

الحق يعنى قيام الهلنيين بحكم البرابرة .

(٧) المرجع نفسه ٤٧٠ ص ١٦٩ .

(٨) السياسة لأرسطو ، الكتاب الأول ١٢٥٢ ، انظر « أورييد » إيفجنيا في أريس . Iphigenia in Aulis الترجمة الإنجليزية . A.S. Way الجزء الأول - ص ١٢١ .

فلا ينبغي أن يرزح العالم الهيليني في نير الاستعباد .
فهم رقيق ونحن أحرار .

على أن كل ما قيل في التفرقة بين الأحرار والعبيد ، وبين اليونانيين والبرابرة قد نظر إليه بعين الشك ، وانتهى الأمر إلى استبعاده بعد تقدم الفكر الأخلاقي اليوناني . فلقد ظهر في مذهب الرواقية اتجاه فكري أخلاقي جديد . ولا تستطيع الرواقية من الناحية النظرية ادعاء أكثر من قدر قليل من الاصلة . فلقد استعار الرواقيون في الفزياء والمنطق والديالكتيك أغلب ما جاء في نظرياتهم من مصادر أخرى . ويدعو أن فلسفتهم قد اعتمدت على التلفيق فحسب ، وإن كان الفلاسفة الرواقيون قد جاءوا في نظرتهم العامة للإنسان ومكانته في العالم بنظرة جديدة كل الجدة . فلقد استحدثوا مبدأ أثبت أنه نقطة تحول في الفكر الأخلاقي والسياسي والديني . إذ أضيف إلى المثل الأعلى للعادلة عند أفلاطون وأرسطو ، تصور جديد ، هو تصور المساواة الأساسية بين الناس (٩) .

والمطلب الأخلاقي الأساسي في الرواقية هو « الحياة تمشياً مع الطبيعة » $\epsilon\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\varsigma\ \tau\eta\theta\nu\alpha\epsilon\gamma\eta\nu$ بيد أن « قانون الطبيعة » قد عني معنى أخلاقياً وليس فزيائياً . ولم ينكر الرواقيون بالطبع وجود جملة اختلافات بين البشر من الناحية الفزيائية كاختلاف المولد والمرتبة والسلوك والمواهب العقلية . ولكنهم رأوا أن كل هذه الاختلافات لا قيمة لها من وجهة نظر الأخلاق . فهي عديمة الأثر ؛ لأنها لا تؤثر في صورة الحياة الإنسانية . فما بهم ، وما يحدد شخصية الإنسان ، ليس الأشياء ذاتها ، بل حكم الإنسان على هذه الأشياء . فإن هذه الأحكام ليست مقيدة بأي معايير سائدة . لأنها تعتمد على فعل حر يخلق عالماً خاصاً بهذه الأفعال . ووضع الرواقيون حداً فاصلاً بين الضروري والعرضي في طبيعة البشر . فالأشياء الضرورية هي المتصلة بالجواهر فقط ، أي بالقيمة الأخلاقية للإنسان . وينبغي عدم الاكتراث

(٩) يمكننا إرجاع هذه النظرية تاريخياً إلى بعض السفسطائيين في القرن الخامس ، وإن كان معناها الحق ونتائجها الراديكالية لم تتبين إلا في الفلسفة الرواقية .

بكل ما يعتمد على مؤثرات خارجية ، أو على أحوال خارج مقدورنا ، لأنها لا تهتم .

ويبدو للوهلة الأولى التفكير في إزالة أهم الاختلافات بين الناس ، أو تخفيفه ، مجرد فكرة يوتوبية ، أو حلم من أحلام الفلاسفة . ولكن علينا ألا ننسى قيام مرقس أوريلوس بالتعبير عن مثل هذه الأفكار . فهو لم يكن مفكراً فلسفياً فحسب ، وإنما كان أحد عظماء رجال الدولة في العصر القديم ، وحاكماً في الإمبراطورية الرومانية . وإن مرور عهد أمكن فيه تحقيق مثل هذه الصلة (بين الفكر والسياسة) أن الوقائع البارزة في تاريخ الحضارة الإنسانية .

وما كان في وسع الرواقية تحقيق رسالتها التاريخية لولا حدوث هذا التحالف الواضح بين الفكر الفلسفي والفكر السياسي . وبدأ غزو المذاهب الرواقية للحياة العامة الرومانية في وقت مبكر . فيمكننا مصادفة آثار منه في عصر ازدهار الجمهورية الرومانية . وتشبع كثيرون من عظماء القادة السياسيين حيثلذ بالأفكار الرواقية . فكان الشاب شيبو من أتباع الفيلسوف الرواقى بانيتيوس ، وكان من المعجبين بالحضارة اليونانية ، ولكنه لم ينس النظريات الرومانية القديمة في الحياة السياسية ، كما أنه لم ينكرها . وحارب بالاشتراك مع أصدقائه في سبيل رفعة الجمهورية الرومانية ومجدها الحربي . على أنه شرع في الوقت نفسه مع هذه الجماعة في إنشاء مثل أعلى جديد جمع بين القومية والعالمية ، وقاموا بغرسه في نفوس الآخرين . ولوناً أننا درسنا الأعمال الكلاسيكية في الأخلاق اليونانية ككتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، فإننا سنصادف فيها تحليلاً واضحاً منظماً للفضائل المختلفة كالشجاعة والعفة والعدالة والشجاعة والحرية ، بيد أننا لا نصادف الفضيلة العامة المسماة بالإنسانيات *humanitas* . والظاهر أن كلمة *humanitas* ذاتها غير موجودة حتى في اللغة اليونانية وآدابها . فلقد ظهر المثل الأعلى « للإنسانية » لأول مرة في روما ، وقام المحيطون بالشباب شيبو من الأرستقراط بوجه خاص بتوطيد مكانته في الحضارة

الرومانية . ولم تكن الهيومانية من التصورات الغامضة . فلها معنى محلود ، وأصبح لها أثر فعال في توجيه الحياة الخاصة والعامة في روما . فهي لم تكن من المثل العليا في الأخلاق فقط ، وإنما كانت مثلاً أعلى في الجمال أيضاً . فهي تدعو إلى نوع معين من الحياة ، أثبت أثره في شتى نواحي حياة الإنسان ، أى في سلوكه الأخلاقي ، ولغته وأسلوبه الأدبي وذوقه . وتوطدت أركان هذا المثل في الفلسفة الرومانية والأدب اللاتيني ، بفضل كتاب متأخرين كشيشرون وسنيكا (١٠) :

وكان هذا الاتحاد بين الفكر السياسي والفكر الفلسفي من الوقائع ذات الأهمية الفائقة . وكان من المقدر أن يحدث تغييراً في سائر تصورات الحياة الاجتماعية . ولم تكن الرواقية في البداية عناية خاصة بالمشكلات الاجتماعية . فلقد كان أغلب المفكرين الرواقيين من أصحاب النزعة النردية الواضحة . فلو أراد الحكيم تحرير نفسه من كل قيود خارجية ، فإن عليه أن يبدأ بتحرير نفسه من كل التقاليد والالتزامات الاجتماعية . إذ كيف يستطيع الفيلسوف الرواقي المحافظة على استقلال عقله واعتماده على ذاته وعلى أحكامه الراسخة الرصينة وسط الأهواء السياسية المضطربة ، في حلبة الصراع السياسي (١١) ؟ . على أن الكتاب الرومانيين مثل شيشرون وسنيكا ومرقس أوريلوس لم يدركوا المثل الأعلى الرواقي - أوفهموه - على هذا الوجه . فهم لم يعترفوا بوجود أى تصدع يفصل بين عالم الفرد

(١٠) تمت دراسة تطور فكرة الـ *humanitas* وكلمتها في عهد اليونان والرومان ، في [بحث لريشارد رايتسنشتاين Reitzenstein بعنوان « كلمة » الإنسانية وحكمها في العصر القديم *Werden und Wesen der Humanität in Altertum* (ستراسبورج Trübner ١٩٠٧) وبالإضافة إلى ذلك أنظر « ريشارد هاردر » . « تكيف الفلسفة في روما » *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom* (٥) - ١٩٢٩ - ص ٣٠٠ ، وكتاب « ملحق خاص بالإنسانيات » *Nachträgliches zur humanitas* (١٩٣٤ ص ٦٤) .

(١١) كتاب يوليوس كيرست *Julius Kaerst* الفكرة القديمة عن *Oekumene* (لايبزج - Teubner ١٩٠٣) .

وعالم السياسة، لأنهم كانوا مقتنعين بأن الواقع إذا نظر إليه في جملته — أى بوصفه واقعا فريادياً وحياة أخلاقية معاً — جمهورية كبيرة . وتبدو هذه الجمهورية في صورة واحدة في نظر كل الشعوب وفي نظر الآلهة والبشر . ويشترك كل كائن عاقل في هذه الدولة . ويقول شيشرون : (يجب الاعتقاد بأن كل هذا العالم يشتمل على الآلهة والإنسان) . كما يقول مرقس أوريلوس : (من يحيا في توافق مع شيطانه سيحيا في توافق مع العالم) (١٢) . فالنظام الشخصى والنظام العالمى هما مجرد مظهرين مختلفين لمبدأ واحد كامن .

وأما أن هذه النظرة قد تمخضت عن نتائج عملية بعيدة الأهمية ، فأمر يمكن تبينه من كيفية معالجة مشكلة الرق . فإن أحدا من الكتاب الرواقين لم يقر رأى أرسطو عن وجود عبيد « بطليعتهم » . « فالطبيعة » تعنى الحرية الأخلاقية ، وليس العبودية الاجتماعية . فالطبيعة ليست مسئولة عن استرقاق الإنسان ، ولكنه الحظ العاثر . ويقول سنيكا : « من الخطأ الظن بأن العبودية تجرى في عروق الإنسان ، فإن أفضل جزء منه متحرر منها . والجسم يخضع في الحق لسيد ، ولكن العقل مستقل بل حر طليق بحيث لا يمكن تقييده أو سجنه حتى في الجسم المعتقل فيه » . ويتميز العقل بحريته واستقلاله وبكفايته الذاتية (١٣) . وأكد تاريخ الفكر الرواقى هذه القاعدة ، كما زادها وضوحا . فكان من بين عظماء المفكرين الرواقين امبراطور وهو مرقس أوريلوس ، كما كان بينهم إبيكتيتوس وهو من العبید .

والتصور الرواقى للإنسان من أقوى الروابط التى ربطت الفكر القديم والفكر الوسيط ، بل لعل هذه الرابطة أقوى من تلك التى تربط بين الفكر الوسيط وبين الفلسفة الكلاسيكية اليونانية . ولم تعرف العصور الوسطى في

(١٢) مناجاة مرقس أوريلوس لنفسه الجزء الثانى — الترجمة الانجليزية Haines

ص ٣٧ — ص ٤١ .

(١٣) سنيكا De beneficiis الترجمة الانجليزية لأوبرى ستوارت (لندن .

Bell ١٩٠٠ ص ٦٩) .

أوائل عهدها إلا القليل من مؤلفات أفلاطون وأرسطو . فلم يتعد ما عرفه أغسطين عن أرسطو ترجمة لاتينية لكتاب « الأورجانون » . ولكن أغسطين ذاته قد بين عمق الأثر الذي تركه في نفسه كتاب شيشرون Hortensius . فلقد صادف في هذا الكتاب لأول مرة المثل الأعلى الرواقى « للحكيم » . وظل شيشرون و سنيكا طوال العصور الوسطى أعظم الثقة الذين يرجع إليهم في مسائل الأخلاق . وشعر الكتاب المسيحيون بدهشة بالغة عندما صادفوا عند هؤلاء الكتاب الوثنيين نظرياتهم الدينية . فلقد صادفت القاعدة الرواقية عن المساواة الأساسية بين البشر ترحيباً عاماً ، وأصبحت من أهم أسس النظرية الوسيطة في الأخلاق . ولم يبق بتعليمها الآباء المسيحيون وحدهم ، بل قام بتوطيدها وتدعيمها أيضاً المشرعون الرواقيون في خلاصاتهم وقوانينهم وشرائعهم (١٤) . ونلر وجود أى اختلاف في رأى في هذه النقطة بين الاتجاهات المختلفة للفكر والمدارس الفلسفية في العصور الوسطى . فكان من المستطاع حدوث تعاون بينهما في مهمتهما المشتركة . وكان من بين القواعد العامة في اللاهوت الوسيط والشرعية الوسيطة القول بأن الناس أحرار متساوون ، وهو قول يتفق مع « الطبيعة » ومع طبيعة الأشياء . ويقول جريجورى الكبير في هذا المعنى : (يجب الاعتقاد أن كل العالم يشتمل على الآلهة والإنسان) كما يقول أوليبان : (وفيما يتعلق بالقانون الطبيعى فإن جميع البشر متساوون) وازداد وضوح التصور الرواقى القائل بأن كل الناس أحرار لأنهم جميعاً مزودون بنفس العقل ، كما أصبح يعتمد على مبررات وأسباب لاهوتية ، يعد القول بأن هذا العقل ذاته صورة لله . ففي كتاب المزامير (١٥) : (نور وجهك مطبوع علينا أيها الرب) . وذكر أغسطين في كتاب « مدينة الله » أن الله قد جعل الإنسان سيداً على الحيوانات ، ولكنه لم يجعل له أى ساطان على

(١٤) كارلايل - المرجع السابق وبه مناقشة أكل وبينات أوفى - المجلد الأول الجزء

الثاني الفصائل السادس والسابع ، ٧٩-٦٣ .

(١٥) المزامير ٤ - ٦ .

نفوس البشر . وتعد أية محاولة لفرض هذا السلطان طغياناً لا يحتمل .
وتؤكد هنا ، كما هو الحال في الفكر الرواقى ، أن كل نفس قائمة
بذاتها ، فهي لا تستطيع أن تفقد حريتها الأصلية أو تبرأ منها (١٦) .

وما يترتب على ذلك هو عدم إمكان اتصاف أية سلطة سياسية
بالطابع المطلق . فهي مقيدة على الدوام بقواعد العدالة . هذه القواعد
معصومة ومقدسة ، لأنها تعبر عن النظام الإلهى ذاته ، أو تعبر عن إرادة
الشارع الأسمى . حقاً يمكن أن يستخلص من القانون الرومانى - كما
حدث فيما بعد - القول بتححرر أى حاكم من قيود القانون ، وإن كان مبدأ
الحق الإلهى للملوك قد خضع على الدوام فى الفكر الوسيط لقيود أساسية
معينة . وفسر اللاهوتيون والفقهاء الرومانيون القول بأن (الملك فوق
كل قانون) *Princeps legibus solutus* على أنه يعنى حرية الحاكم وعدم
خضوعه لأى إلزام أو إكراه قانونى . ولكن هذه الحرية لا تعفيه من أى
واجب من واجباته والتزاماته . فليس الحاكم خاضعاً لأى إجبار خارجى
يرغمه على إطاعة القوانين ، غير أن سلطان القانون الطيعى ونفوذه
قد ظلا بغير انتهاك . إذا استمر القول *Rex nihil potest nisi quod*
jure potest (لا يقدر الملك على فعل إلا ما يبيحه القانون) يتمتع بقوته
كاملاً . فليس هناك ما يدل على تعرضه لأى شك أو هجوم جدى من أى
كاتب فى العصر الوسيط . واعتمد توما الأكوينى (١٧) على المبدأ القائل بضرورة
تقيد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام
والخبر ، وقام بتفسير هذا المبدأ فى بحث خاص سماه (نظام السلطة)
نساق فيه إلى نتائج بعيدة الجراءة ، يبدو ظهورها عند أحد مفكرى
العصور الوسطى مثيراً للدهشة نوعاً ما . فهي تحتوى على عناصر ثورية .
إذ لم يسمح صراحة فى الفلسفة الوسيطة بحق مقاومة أى حاكم . فإذا صح
القول بأن الأمير يستمد سلطاته مباشرة من الله ، لكان معنى هذا أن

(١٦) أغسطين - مدينة الله .

(١٧) *Summa Theologica* . المجموعة اللاهوتية .

أية مقاومة تعد مقاومة سافرة لإرادة الله ، ومن ثم فإنها تعد من الخطايا الأتلية . وتمتع بهذا الحق حتى الحكام الظالمون ، فكانوا يعدون ممثلين لله وتنحى طاعتهم تبعاً لذلك . ولم ينكر توما الأكويني هذه الحججة ، كما أنه لم يحاول هدمها . على أنه رغم قبوله للرأى السائد ، إلا أنه قد فسره على نحو قد غير معناه من الناحية العملية . فلقد أقر إلزام الناس طاعة السلطات الدنيوية ، ولكن هذه الطاعة مقيدة بقوانين العدالة ، ومن ثم لا يكون الرعايا ملزمين بطاعة أى سلطة ظالمة أو مغتصبة . ويحرم القانون الإلهى الفتنة بغير شك ، وإن كانت مقاومة أية سلطة ظالمة مغتصبة ، أو عصيان أى « طاغية » لا ينظر إليها على أنها ثورة أو فتنة ، بل تعد عملاً مشروعاً (١٨) . يبين كل هذا بوضوح أنه على الرغم من الصراع المستمر بين الكنيسة والدولة وبين النظام الروحى والنظام الدنيوى ، فإن هناك مبدأ اشترك فيه النظامان . فسلطة الملك (١٩) - كما يبين ويكلف - والنظام الدنيوى ليسا مجرد « نظامين عابرين » فهما يتمتعان بالخلود الأبدى الحق ؛ لأن القانون أبلى ، ومن ثم فإن له قيمة روحية خاصة به .

(١٨) المرجع نفسه .

(١٩) De officio regis الفصل الأول - ص ٤ و ص ١٠ منقولة عن Staat und Kirche vor der Reformation الدولة والكنيسة فيما قبل عصر الإصلاح تأليف Hashagen . إيسن Essen يديكر ١٩٣١ ص ٥٣٩ .

٩ - الطبيعة والنعمة الالهية في الفلسفة الوسيطة

النظرية الوسيطة في الدولة مذهب مترابط ، قد اعتمد على مسلمتين : المسلمة الأولى هي الوحي المسيحي ، والمسلمة الثانية هي التصور الرواق بوجود مساواة طبيعية بين البشر . ومن هاتين المسلمتين ، يمكن استمداد كل النتائج المترتبة عليهما في تسلسل منطقي كامل . ومع هذا فقد تعرض هذا المذهب إلى اعتراض أساسي . فالمذهب صحيح كل الصحة من الناحية الصورية . ولا يسهل توجيه أي نقد لإياه في هذه الناحية . وإن كان هذا المبدأ قد بدا من الناحية المادية وكأنه لم يعتمد على أي أساس ، إذ تعارضت وقائع التاريخ والمجتمع الإنساني على الدوام مع مسلمة المساواة بين البشر . فلقد واجهت نظرية الحرية الطبيعية والحقوق الطبيعية خلال كل العهود متناقضات عنيفة . وكما قال روسو في بداية كتاب العقد الاجتماعي : « ولد الإنسان حراً ، ولكنه مقيد بالسلاسل في كل مكان » أو قوله « كثيراً ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين ، وإن كان يفوقهم في عبوديتهم » فكيف حدث هذا التحول ؟ لست أدري . ما الذي جعله مشروعاً ؟ اعتقد أنني قادر على توضيح هذه المسألة (١)

واضطر روسو ، للإجابة عن هذا السؤال ، إلى إنشاء نظرية جمة التعقيد ، فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ إنشائي موجب جديد ، أي كان عليه أن يتردد من طرف لآخر : من كتابه الأول المساجلات Discours ، إلى كتابه عن العقد الاجتماعي (٢) Contrat Social ولم يبد مثل هذا التغير في الاتجاه في نظر

(١) « روسو » - العقد الاجتماعي - الكتاب الأول الفصل الأول .

(٢) انظر كتابي عن فلسفة التنوير (Philosophie der Aufklärung. Tübingen Mohr)

أى مفكر وسيط ممكنا أو ضرورياً . ففى اعتقاد مثل هذا المفكر إن إجابة سؤال روسو قد تمت قبل توجيه هذا السؤال . فهو لم يكن فى حاجة — كما هو الحال عند روسو — إلى التوفيق بين مبدأين متعارضين . ولم يكن مضطراً إلى الاهتداء إلى حل للمشكلة الخاصة بكيفية التوفيق بين الخير الأسمى الذى يتصف به الإنسان والشرور والواضحة فى المجتمع الإنسانى والفساد والطغيان والعبودية . وكانت الفلسفة الوسيطة قادرة فى سهولة على تفسير كل أوجه النقص الكامنة والضرورية فى نظام المجتمع . إذ لا يمكن أن تعد الدولة ذاتها (رغم مهمتها الأخلاقية العظمى) خيراً مطلقاً . وكان المفكرون فى العصر الوسيط قادرين على قبول المذهب الرواقى القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى ، لله والبشر على السواء . وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحى والنظام الدنيوى ، رغم ما بينهما من اختلاف . ولم تضع الكنيسة الأولى أية فلسفة اجتماعية متوافقة ، وكانت هناك هوة سحيقة تفصل بين البناء الاجتماعى للكنيسة والبناء الاجتماعى خارجها (٣) . على أنه قد أمكن سد هذه الثغرة بعد تقدم الفكر الوسيط . وتم شيئاً فشيئاً تصور وجود وحدة لا تنقسم بين الكيان الأخلاقى والسياسى والكيان الإلهى ، أى أن هناك تناسقاً بين الأجزاء (والمجتمع المعنوى له كيان روحى) — كما قال توما الأكوينى — وتتجه الأجزاء المتصارعة المختلفة إلى غاية واحدة . وبدأت البشرية فى جعلها دولة واحدة ، قام الله بإنشائها ، كما أنها خاضعة لحكمه . وتستمد أية وحدة جزئية كنسية أو دنيوية ، حقها من هذه الوحدة الأولى (٤) .

= ١٩٣٢ لفصل السادس « القانون والدولة والمجتمع » *Recht, Staat, und Gesellschaft*
 (٣) أنظر كتاب إرنست ترولتش *Trötsch — Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* « التعاليم الاجتماعية فى الكنائس والطوائف المسيحية . ترجمه إلى الإنجليزية أوليف وايون Olive Wyon باسم *The Social Teaching of Christian Churches* (لندن — جورج ألين ١٩٣١ الجزء الأول ٢٨٠) .

(٤) أنظر أوتو فون جيركه *Johannes Gierke*
 — *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*
 والطبعة الثالثة يرسلو M. and H. Marcus — ١٩١٣ (الترجمة الإنجليزية . لبرنار)

وعبر دانتى عن أوضح صورة خلاصة لهذه الفكرة . فلقد رفعت الدولة في كتابه عن الملك De monarchia إلى أسمى مرتبة . فهو لم يقتصر على تبرير وجودها ، ولكنه قام بتمجيدها والإعلاء من شأنها ، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه (٥) . ولكن ظلت كل هذه الادعاءات بمعنى ما بغير طائل في ظل النظم الوسيطة ؛ إذ كان هناك على الدوام عائق أساسى لم يتسن التغلب عليه كل التغلب . فالدولة خيرة في غايتها ورعايتها للعدالة ، ولكن العقيدة المسيحية كانت ترى أن الدولة شريرة في أصلها . فهى قد جاءت نتيجة للخطيئة الأزلية وسفطة الإنسان . واتفق في هذا الصدد كل المفكرين المسيحيين الأوائل . فنحن نصادف نفس هذه النظرة عند « إيريناوس » في القرن الثانى ، وعند أغسطين في القرن الخامس ، وعند جريجورى العظيم في القرن السادس . فقال « إيريناوس » أن ضرورة الدولة قد جاءت نتيجة لابتعاد الناس عن الله وكراهيتهم بعضهم لبعض وتدريبهم في شتى أنواع الانحراف . ومن ثم رأى الله وجوب تنظيم الناس في طبقات ، وفرض على البشر الخوف من واحد من البشر ، حتى يمكن إرغامهم اعتمادا على هذه الوسيلة على اتباع قدر من الاستقامة والعدالة في المعاملة (٦) .

وتعارض هذا المذهب الذى جاء به آباء الكنيسة تعارضا قاطعا مع المثل الأعلى (للمدينة - الدولة) عند اليونانيين . واعترف أغسطين أن أفلاطون قد أصاب ، ولكنه قد أصاب بوصفه فيلسوفا يتحدث بلغة العقل ، لا الوحي . فاضطر لذلك إلى تناسي شيء أساسى . فلقد قضى الله بوحيه على حكمة الحكماء ، وأثبت إخفاق فهم ذوى الألباب . فالعقل

== فرأيد Freyd « تطور النظرية السياسية » The Development of Political Theory (نيويورك توريتون - ١٩٣٩ - الجزء الثانى - الفصل الأول) . الجوانب الدينية في نظرية الدولة ص ٦٩ . والنصوص المستشهد بها في ص ٨٠ .

(٥) دانتى - Der monarchia - الكتاب الأول . الفصل الخامس .

(٦) Irenaeus - Adversus haereticos الكتاب الخامس - الفصل الرابع والعشرون - نقلا عن كارلايل - المرجع السابق - الجزء الأول ص ١٢٩ .

الإنسانى فاسد، ولن يهتدى دما العقل الفاسد أبدا إلى الدولة الوحيدة الخقة :
« مدينة الله » . ويقول أغسطين أن العدالة الصحيحة لن تسود إلا فى دولة
ينشئها المسيح ، ويقوم بحكمها .

ولم يكن أفلاطون قد اقتصر على الثناء على فضائل دولته المثالية ، بل
لقد أبدى إعجابه بجمالها أيضا . فلم تبد الدولة فى نظره مجرد شىء جميل
بين الأشياء الأخرى. لأنها بمعنى ما تعنى الجمال ذاته . فما تعرفه الكثرة عن الجمال
هو مجرد خداع . ولا يتوافر حتى للشعراء والفنانين ذاتهم أكثر من صورة
واهنة عن هذا الجمال . فعلى الفلاسفة أن يكشفوا هذا المثال الحق للجمال ،
هذا النموذج الحق له الذى تمثله الدولة المثالية . وهل هناك جمال يفوق
النظام والعدالة والتناسب الصحيح ؟

ويقول أفلاطون فى الجمهورية : « يستمتع عشاق المراثيات والأصوات
بالأنغام والألوان الجميلة ، وبكل أعمال الفن التى تشارك فيها هذه الألوان
والأنغام . ولكنهم يفتقرون إلى القدرة الفكرية التى تساعدهم على مشاهدة
طبيعة الجمال ذاته ، والاستمتاع به . وهذه القدرة على النظر إلى الجمال ،
وتأمله ، كما دوفى ذاته ، نادرة فى الحق . وإذا اعتقد أى إنسان فى وجود
الأشياء الجميلة ، ولم يعتقد فى وجود الجمال ذاته ، ولم يتمكن من اتباع
دليل يوجهه إلى معرفته : ألا يصح القول بأنه يحيا فى حلم ؟ » (٧) .

وأعلن أفلاطون ، بعد أن عرض صورته للدولة المثالية فى زهو
المتنصر ، « لقد أعطينا لكل نصيبه ، وبذلك نكون قد جعلنا الكل
يتصف بالجمال » .

ولم تكن هذه النظرية للدولة مباحة فى الفكر المسيحى الأول ، فمن
المستطاع إلى حد ما تبرير وجود الدولة ، ولكن لا يجوز إطلاقاً نسبة أى
جمال إليها . فبينما ألا تتصور كشيء يتصف بالنقاء والطهر ، لأنها دائماً
تتسم بطبع أصلها . فهى موصومة بالخطيئة الأزلية التى لا تمحى . ويعتمد

على هذا الأساس ، الاختلاف الحاد بين الفكرة اليونانية الكلاسيكية ، والفكرة المسيحية الأولى . وكان من العسير الاهتداء إلى حل وسط لهذه النقطة . وكانت الأفلاطونية الجديدة من أول العناصر البناءة الأساسية في الفكر الوسيط ، وأكثرها أهمية . إذ كان للكتابات الديونيسية المتحلة عن المراتب السماوية والكنسية تأثير عميق ثابت ، امتد أثره على جميع مذاهب الفلسفة المدرسية . وألف سكوتس أريجينيا في القرن التاسع كتاب أقسام الطبيعة (*) ، الذي فسر فيه العقيدة المسيحية كلها ، بالرجوع إلى الأفلاطونية الجديدة (٨) . إلا أن مؤسس المذهب الأفلاطوني الجديد نفسه — من جهة أخرى — قد شن هجوما عنيفا ضد الغنوصيين المسيحيين ، واتهمهم بالإلحاد ، لأنهم أخفقوا في إدراك جمال العالم والتعرف إليه .

ويقول أفلوطين في هذا الصدد : « إن ازدراء العالم والآلهة والطبائع الجميلة الأخرى الكامنة فيه ليس من دلائل الإنسان الخير . . . لأن من يعشق أى كائن ، يشعر بغبطة عندما يدرك أى شىء مرتبط بموضوع عشقه . فهو يحب أبناء الأب الذى يحبه . فكيف يمكن فصل هذا العالم أو آلهته عن العالم المعقول كما أنه ليس من صفات الحكيم بحث أشياء من هذا القبيل .. ولكن من يقوم بذلك إنسان محروم من البصيرة ، ومن أى إدراك أو عقل . فهو بسبب ابتعاده عن أية معرفة بالعالم العقلى ، لا يرى العالم الحسى . وهل يمكننا وصف أحد بأنه موسيقى ، إذا أمكنه إدراك ما فى العالم العقلى من توافق ، ولم يتأثر عند استماعه إلى المتوافقات المنبعثة من الأصوات الحسية ؟ أو ماذا يكون حال أى عالم ماهر فى الهندسة أو الحساب ينظر بعينه إلى ما اتصف بكماله وانتظامه واتساقه ، ولا يشعر بمتعة عند مشاهدته هذا المنظر ؟ .. ويتحتم أن يوصف بالبلاهة والحمول إلى أبعد حد ،

De Divisione Nature. (*)

(٨) انظر القديس رينيه تايلنديه Taillandier — سكوت إيريجينيا والفلسفة المدرسية

Scot Erigène et la philosophie scolastique (ستراسبورج — ١٨٤٣) .

والعجز عن التأثير بأى شئ ، من يرى كل هذه الموضوعات الجميلة في العالم الحسى وكل الانساق والانتظام الموجود في الأشياء والأشكال الظاهرة في النجوم رغم بعدها النائي ، ولا يتأثر عقليا بهذا المشهد أو يشعر بتقدير له ، بوصفه من الآثار المثيرة للإعجاب اعلم أكثر من ذلك إثارة للإعجاب ؟ » (٩) .

لو صح هذا الكلام عن العالم الفزيائى ، لوجب أن يصبح أكثر من ذلك عن عالم القانون والنظام . وكلما ازداد تعرف المفكرين في العصور الوسطى إلى مؤلفات المفكرين القدامى (ولا سيما مؤلفات أرسطو) قل حرصهم على المحافظة على اتباع هذا الاتجاه السلبي في النظر إلى النظام الاجتماعى . وبدأ بعد القرن الحادى عشر صراع عنيد بطيء . وبعد هذا الصراع من وجهة نظر المشكلة التى نبهنا عليها للاهتمام إلى أبعد حد ، كما أن له أهمية فائقة . إذ كانت هناك ناحية أسطورية واضحة كان من المتعذر مهاجمتها صراحة . وكان شك أى مفكر وسيط في حقيقة الخطيئة الأزلية أمراً مستحيلاً . ومن جهة أخرى ، لقد بدا في وضوح أن فكرة سقوط الإنسان كانت تعنى تحدياً لكل محاولات التفكير الديالكتيكى . فهى لا تخضع لأى فكر عقلاى ، بل هى خارج نطاقه . على أن المفكرين المدرسين لم يرضوا بهزيمة العقل على هذا الوجه . فلم يعتقد أى واحد منهم أن الفلسفة مجرد أداة في خيلة اللاهوت ، كما أن واحداً منهم لم يتحدث عنها على هذا النحو . فلقد نظروا إلى مهمة الفلسفة ومكانتها نظرة سامية ، ومن ثم فلم يحاولوا إعادة طرح المشكلة والاهتداء إلى حل للنقائص ، بناء على ذلك ، حتى يعود للعقل حقوقه ومكانته .

وظلت سقطة الإنسان لغزاً خفياً على اللوام . غير أنه قد نظر منذ ذلك العهد إلى هذا اللغز ذاته في ضوء جديد ، ولم يعتقد أنه غير قابل

(٩) أفلوطين « معارضة الفئوسيين » في « الالياذة » الجزء الثانى ٩ . الفصل السادس عشر الترجمة الإنجليزية : لتوماس تايلور « مختارات لأفلوطين » لندن Bell ١٩١٤ . ص ٧٢ - ٧٥ وقد أجريت تحويرات طفيفة .

للكشف عنه . فالعقل ليس فاسداً فساداً مطاقاً كاملاً . إن له حقوقاً خاصة به ومجالاً خاصاً به . وكان على الفلاسفة الحرص على هذا الحق ، وتحديد هذا النطاق . وركزت كل المذاهب الفلسفية ابتداء من القرن الحادى عشر (كمذاهب انسلم وأبيلاز والبرت الأكبر وتوما الأكوينى) جهودها لحل هذه المشكلة ، كما تعاونت لحلها . وخضعت كل من النظريات الفيزيائية والنظريات السياسية لهذا الاتجاه العام للفكر . ومع هذا فيجب ألا ننسى أنه ظل هناك فى القرن الحادى عشر مفكرون عديدون ينتقلون فى عنف هذا الاتجاه الجديد ، ويستنكرونه . فلقد ظلوا يصفون المجتمع الإنسانى بأنه نتيجة لردائل الإنسان وشروعه . واستمر ترديد هذه الإدعاءات بعد حوالى سبعة قرون من ظهور بحث أغسطس . فرددها جريجورى السابع الذى أعلن أن الدولة من صنع الشيطان والخطيئة (١٠) . واضطرت من جهة أخرى حتى هذه النظرية المتطرفة إلى الاعتراف بدور الدولة الدنيوية . فلقد رأت لزوماً عليها الاعتراف بوجود قيمة للنظام السياسى ، وإن ارتبطت هذه القيمة بشروط معينة . فرغم أن هذا النظام السياسى لا قيمة له فى ذاته إلا أنه يقوم (فى نطاق حدوده) بدور إيجابى لا غنى عنه . وهو لا يستطيع أن يهديننا إلى الغاية الحققة ، ولكنه قادر على إنقاذ البشر من أعظم شر ، وهو شر الفوضى . فشر الدولة الوثيق الصلة بالخطيئة الأزلية للإنسان ، شر أصيل عميق الغور لا علاج له ، وإن كان يعد شراً نسبياً . ولو قارنا الدولة بالحقيقة الدينية السامية المطلقة ، فإنها ستبدو فى مرتبة دانية للغاية . غير أنها تتميز بالخير بمقارنتها بمعاييرنا البشرية — التى لولا الدولة — لساقتنا إلى الفوضى . وإلى جانب هذا ، فإن لدى الدولة علاجاً لعيوبها الكامنة فيها . فهى تعد بوصفها جزاء لشرو الإنسان وذرائله شيئاً شبيهاً بالدواء الإلهى الذى يقضى على أعظم الآثار المهلكة المترتبة على هذه الرذائل :

(١٠) « جريجورى السابع » Epistulae الكتاب الثانى ، وبخاصة Monum — Jaffé Gregor ص ٥٦ — نقلاً عن فون جيركه ، الترجمة الإنجليزية « مدينة الله » ص ٧٢ . الكتاب الرابع الفصل الأول .

والدولة الدينية في أى عالم فاسد تسوده الفوضى هي القوة الوحيدة التي تستطيع المحافظة على التوازن والتناسب والاتساق (١١) .

وتغيرت قيمة النظام الاجتماعى والسياسى تغيرا كاملا في منهل توما الأكوينى ، ولم يشعر توما الأكوينى بطبيعة الحال بأذى شك في العقيدة الكنسية المسيحية . ولكنه اهتم إلى جانب الكنيسة إلى معلم جديد ، وخضع لسلطان جديد . فلقد بدا أرسطو في نظره — كما هو الحال عند دانتى — معلما للعارفين *il maestro di color che sanno* . ولم يكن ما ينبغي الأكوينى هو الاعتقاد فحسب ، ولكنه أراد المعرفة أيضا . ولم يبد هناك في نظره أى تناقض بين هاتين الرغبتين . فلم تكونا متوافقتين فقط ، ولكنهما متكاملتان أيضا . فلما كان العقل والوحى تعبرين مختلفين عن حقيقة واحدة هي حقيقة الله ؛ لذا يتعلم حدوث أى تنافر بينهما . ولو ظهر أى تنافر من هذا القبيل فلا بد من إرجاعه إلى أسباب ذاتية فحسب . في هذه الحالة يتحتم قيام الفلسفة بالكشف عن هذه الأسباب ، والعمل على إزالتها . وقد يخطئ العقل ، أما الوحى فمعصوم . ولو بدا هناك أى تنافر أو تفارقت بين الاثنين ، فإن علينا من البداية أن نقنع بأن الخطأ قد جاء من العقل ، وعلينا أن نكتشف هذا الخطأ ، وأن نعمل على تصحيحه . هذه هي العلاقة الحقة بين الفلسفة واللاهوت (١٢) . فعلى كل محاولتنا الفلسفية أن نهتدى بالحقيقة الموحى بها ، وأن نستنير بها . ولكن ينبغي عند الاسترشاد بهذه الحقيقة ، أن يثق العقل في قدراته . هكذا أصبح الحد الفاصل بين هذين المجالين واضحا . فلا يمكن أن يكون هناك أى خايط بين علم الطبيعة وعالم النعمة الإلهية . فلكل منهما موضوعاته وحقوقه (اجتماع العلم والإيمان بنفس الموضوع محال) .

وبدت آثار هذا المبدأ العام في فلسفة توما الأكوينى الطبيعية وفلسفته

(١١) إرنست ترولتش ، فعنده توضيح لكيفية تطور هذه النظرية في الكنيسة الأولى .

الترجمة الإنجليزية . الجزء الأول ص ١٤٥ .

(١٢) توما الأكوينى — *Summa contra gentiles* الكتاب الأول .

الاجتماعية على السواء . فلقد أصبحت الفزياء مستقلة ، وأصبح في وسعها اتباع النهج المناسب لها . فهي لم تعد خاضعة للفكر اللاهوتي . ولقد سبق إعلان هذا الاستقلال (١٣) في فلسفة البرت الأكبر أستاذ توما الأكويني . فلم يتشكك البرت الأكبر في عدم إمكاننا تقرير أية مسألة فزيائية بمجرد الاعتماد على الفكر اللاهوتي ، أو اعتمادا على القياس فحسب . فليس لدينا في كل المسائل المتعلقة بالظواهر الطبيعية أى مرشد خلاف التجربة . وتفسير أية ظاهرة معينة بالرجوع إلى البراهين اللاهوتية وإرادة الله يناق العقل . واعتمد البرت الأكبر على هذه القاعدة ، ووضع نظريته في الطبيعة التي تضمنت وفرة من الملامح الأصلية . ويعد البرت من بين رواد النظرية الجديدة في الحركة التي مهدت الطريق من جملة نواح للنظرية الدينامية التي جاء بها جاليليو (١٤) وتابع توما الأكويني نفس المنهج . فلما كان الله خالق كل شيء فلن علينا بطبيعة الحال أن نعتبره على الدوام العلة الأساسية الأولى . وأكد هذا المبدأ العام الوحي المسيحي ، كما أكدته فلسفة أرسطو .

وبدأ توما في كتابة (المجموعة اللاهوتية) وكتابه (الرد على المتذمرين) من تعريف أرسطو القائل بأن موضوع المتافيزيقا أو « الفلسفة الأولى » هو دراسة العلل الأولى للأشياء (١٥) . ومن جهة أخرى ، فمن الأخطاء الجسيمة الظن بأن العلة الأولى هي العلة الوحيدة . فالله عندما يفعل أى شيء فإنه لا يعتمد في فعله على مجرد عرض لإرادته ، ولكنه يعتمد على طريقة منتظمة وعلى علل وسيطة . ومهمة الفزياء هي دراسة هذه

(١٣) توما الأكويني De veritate Quaest الجزء الرابع عشر

(١٤) بيير دوهم : « نسق العالم » Le système du monde فيه بيان لما أسهم فيه البرت الأكبر في الفزياء ، ومنهجه العام . باريس هيرمان ١٩١٧ الجزء الخامس . الفصل الحادى عشر ص ٤١٢ .

(١٥) Contra gentile .

(١٥) المجموعة اللاهوتية : - Pars Prima الجزء الأول Summa contra gentiles الكتاب الأول . الفصل الأول .

العلل الوسيطة . وسيصبح العالم الفزيائي بغير استقصاء لهذه العال الثانية غير مفهوم ، أى سيدو في صورة معجزة على الدوام . ولا يعنى إنكار العال الثانية أو التهوين من شأنها ، تمجيدا لعظمة الله ، ورفعته : إنه يعنى على العكس من ذلك الانقاص من قلمره (لأن كل الأشياء الحسية التجريبية المنتهية من خلق الله وصنعه . ويرجع إلى هذا السبب وحده مشاركتها له في كماله — أى اتصافها بالنظام والجمال) حقا لا يمكن أن يبلغ هذا النظام وهذا الجمال (بوصفه جمالا بالمشاركة) نفس الكمال الذى يتصف به الأصل . ورغم هذا فإنه يتميز بتوطده ورسوخه وبالكمال الذى يتناسب معه . ولذا فهناك خير أصيل واحد وجمال أصيل واحد تشترك فيه جميع الأشياء على السواء . ويسمح هذا الخير الأصيل والجمال الأصيل بوجود أمثلة جزئية لا حصر لها من الخير والجمال . وليس هناك ما يدعو إلى حدوث أى تناقض بين الاثنين (١٦) .

ولم يتيسر ظهور هذا التقويم الجديد للعالم التجريبى والفكر العلمى بغير مراجعة للنظرية العامة للمعرفة . فلقد اعتمدت كل المذاهب السالفة في الفلسفة الوسيطة على ما جاء به أفلاطون (١٧) وأغسطين . واعتقدت في وجود اختلاف حاد بين العالم العقلى وعالم التجربة الحسية . وكانت هناك هوة بالغة تفصل بين هذين العالمين : أحدهما هو عالم الوجود ، والآخر هو عالم الصيرورة ، ويعرفنا عالم الوجود بالحقيقة ، أما العالم الآخر ، فلا يزودنا بأكثر من أشباح . وينحدر هذا الانفصام بين نوعى المعرفة من الثنائية الأصلية بين الجسم والنفس . فالجسم والنفس لا يتبعان عالما واحدا . والنفس متعارضة من حيث طبيعتها وماهيتها مع الجسم . وهى عندما تحيافيه ، إنما تحيا كشيء غريب عنه ، سجين فيه ، ومن بين أعظم المهام التى تقوم بها الفلسفة تحطيم هذا القيد . على أن تجربة الحس لها تأثير عكسى . فلن كل خطوة نخطوها في تجربتنا الحسية ، تساعد على زيادة حلقات هذا القيد ، ونحررنا من هذا القيد ومن ربة قيود الجسم هو أسمى ما تصبو إليه المعرفة .

(١٦) المجموعة اللاهوتية — الجزء الأول — الفصل السادس . الفقرة ٤ .

(١٧) أفلاطون — محاوره « فيدون ترجمة فاو ل » الجزء الأول ص ٢٢٧ .

ويقول أفلاطون في هذا الصدد « متى تباع النفس الحقيقة ؟ فهي عندما تحاول النظر في أى شيء يشترك فيه الجسم ، تتعرض في وضوح للخديعة . في الفكر إذن — إن أمكن تحقق ذلك — تتكشف لها بعض الحقائق ... ولكنها لانحس التفكير إلا عندما لانشعر بإفلاق أى شيء حسي كلسمع أوالرؤية . . على أنها لاتباع الحقيقة إلا إذا أمكنها الاعتماد على نفسها ، وتحررت من الجسم ، وتجنبت بقدر الإمكان كل مشاركة للجسم أوالاحتكاك به .

وعكس توما الأكويني هذه الفكرة . فلم يعد الجسم عنده عثقا يعوق فاعلية النفس . إنه على عكس ذلك ، الوسيلة التي يعتمد عليها التفكير للتحقق من العالم الإنساني . واتجه توما الأكويني معتمدا على نظريته الأرسطية إلى تفسير الوحدة بين الجسم والنفس على نحو يتعارض تعارضا كاملا مع مذهب أغسطين والكنيسة الأولى . فلإنسان ليس مجرد مركب *mixtum compositum* من عنصرين مختلفين متباينين . إنه وحدة عضوية ، وتمثل هذه الوحدة في أفعاله . ومن ثم فإننا لانستطيع فصل أفعاله العقلانية من فعل الإدراك الحسي ، فكل صبور المعرفة ، لإنسانية السامية والدانية منها مرتبطة بعضها ببعض ومتجهة إلى نفس الغاية . والتجربة الحسية بعيدة كل البعد عن أن تكون عاثما للمعرفة العقلية . فهي بدايتها وأساس ضروري لها (١٨) .

واتبعت فلسفة توما الأكويني الأخلاقية والسياسية نفس الانجاء الفكري . فبناء العالم الأخلاقي من نفس نوع بناء العالم الفزيائي . والله ليس مجرد خالق للعالم الفزيائي . أنه أولا وأساسا أصل القانون الأخلاقي وواضعه . غير أنه علينا أن نراعي كذلك المبدأ العام القائل بأن تنافس العلل الثانوية أوإنكار فاعليتها لا يؤدي إلى زيادة تمجيد الله ، بل لعله ينقص من هذا المجد . فعلينا

(١٨) « إيجين جيلسون » ولديه مناقشة تاريخية أكثر تفصيلا في كتاب التوماوية *Le Thomisme* — نشر Nouvelle (باريس فرين - ١٩٢٢) - الفصل التاسع . ص ١٣٨ .

لأن نفي هذه العلل الثانوية حقها . والله هو العلة الأولى والغاية القصوى .
على أن النظام الأخلاقي نظام إنساني لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة حرة من
الإنسان . فهو ليس موحى لنا من قوة خارقة . إنه يعتمد على أفعالنا الحرة ،
وبذلك لم يستطع توما الأكويني قبول المذهب اللاهوتي السائد القائل بأن
الدولة منظمة إلهية قد قضى بها الله كعلاج للخطيئة الإنسانية .

وكان على الأكويني بوصفه من أتباع أرسطو أن يستمد نظام المجتمع
من مبدأ تجريبي لا من مبدأ علوي . فأصل الدولة قد نبع من الغريزة
الاجتماعية للإنسان . هذه الغريزة هي التي أدت أولا إلى ظهور الحياة
العائلية . ثم أدت بعد ذلك ، وبعد تقدم متواصل ، إلى ظهور صور
الحكومات الأخرى الأكثر سموا ، ولذا فليس من الضروري أو من الميسور
الربط بين أصل الدولة ، وأية حادثة خارقة . ويشترك الإنسان والحيوان
في هذه الغريزة الاجتماعية ، وإن كانت هذه الغريزة تظهر عند الإنسان
في مظهر جديد . فهي ليست نتاجا طبيعيا فحسب بل نتاجا عقليا كذلك ،
يعتمد على فعل واع حر . ويبقى الله بالطبع ، بمعنى ما - علة الدولة -
ولكنه يقوم هنا ، وكذلك في العالم الفزيائي ، بدور العلة (القصية)
causa remota أو بدور العلة الدافعة *causa impulsiva* ولا يعني إرجاع الدوافع
الأولى إلى الله إعفاء الإنسان من التزاماته الأساسية . فعليه أن ينشئ اعتمادا
على جهوده نظاما من الحق والعدالة ، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الأخلاقي
والدولة هي التي تثبت حرية الإنسان . هنا لم يتم سد الفجوة القائمة بين
العالمين (عالم الطبيعية وعالم النعمة الإلهية) فهما قد امتزجا سويا في وحدة
كاملة ولم تتعرض قوة النعمة الآلهية لأي وهن .

فتوما الأكويني مقتنع بعدم إمكان بلوغ الخير الأعظم *summum bonum*
الذي تحدث عنه الفلاسفة القدماء ، اعتمادا على العقل وحده ، وستبقى على الدوام
الرؤية الصوفية *visio beatifica* لله هدفا مطلقا . ويعتمد هذا الهدف على
منحة حرة من النعمة الإلهية (١٩) ولكن على الإنسان أن يبدأ هذا العمل وإن

(١٩) المجموعة اللاهوتية - الفقرة ٤ .

يمهد لحدوث هذه الحادثة . فالحق الإلهي لا يمسح الحق الإنساني الذي تولد من العقل (٢٠) إن النعمة الإلهية لا تقضى على الطبيعة ، إنما تعمل على تهذيبها . بذلك لا يكون الإنسان قد فقد القدرة على الاهتداء إلى الصراط المستقيم — رغم السقطة — ويكون قادرا بالتالى على التمهيد لخلاصه . فهو لا يقوم بدور سلبى فى الدراما الدينية الكبرى ، ومشاركته الموجبة مطلوبة ، ولاغنى عنها بحق (٢١) هذه النظرية قد أدت إلى زيادة مكانة الإنسان فى الحياة الإنسانية . فلم يعد هناك تنافر بين الدولة الدنيوية ومدينة الله ، إنهما متصلتان إحداهما بالأخرى ومتكاملتان .

(٢٠) المرجع نفسه فقرة ١٠ .

(٢١) المرجع نفسه فقرة ٣ .

١٠ - علم ماكيا فيلي الجديد في السياسة

أسطورة ماكيا فيلي

إن المصير الذي لاقاه كتاب الأمير لماكيا فيلي هو أبلى دليل في تاريخ الفكر كله على صحة القول : (باعتقاد الحظ الذي يصادفه أى كتاب على قدر قرائه) (١). ولم يكن هذا الكتاب من نوع الأبحاث « المدرسية » التى يدرسها العلماء ، ويتولاها فلاسفة السياسة بالشرح والتفسير . ولم يقرأ هذا الكتاب بقصد إشباع حب الاستطلاع من الناحية النظرية . إذ سرعان ما اتجه قراؤه الأوائل إلى تطبيق ما جاء فيه بالفعل . واستخدم سلاحا خطيرا قويا فى أكبر المنازعات السياسية فى عالمنا الحديث . وكانت آثاره واضحة جليلة ، وإن كان معناه قد ظل بمعنى ماسرا خفيا ، فلم يتم كشف النقاب عن هذا السر حتى الآن ، أى بعد أن درس من كل زاوية ، وناقشه الفلاسفة والمؤرخون والساسة وعلماء الاجتماع . ولا يقتصر الأمر على ما حدث من اختلاف فى الأحكام الصادرة عن كتاب الأمير من قرن لآخر ، أو ربما من جيل لآخر ، فإن ما حدث كان انقلابا تاما فى الأحكام التى صدرت عن هذا الكتاب . ويصح نفس الشيء عن مؤلف هذا الكتاب . فلقد اختلفت الصورة التى رسمت لماكيا فيلي فى التاريخ ، وتعرضت للاضطراب بفعل الانحياز له ، أو بفعل كراهيته حتى أصبح من العسير للغاية بسبب هذه الاختلافات إدراك الصورة الحقيقية للرجل ، وما قصده من كتابه .

وبدأ أول رد فعل فى صورة خوف وفزع . إذ كتب ماكولى فى بداية مقاله عن ماكيا فيلي :

(١) « - نك أنى كتاب يتوقف على سعة إدراك قرائه » . (Terentianus Maurus ,

De Litteris syllabis et metris النثرة ١٩٢٦) .

« إننا نشك في إمكان وجود أى اسم في تاريخ الفكر قد صادف إجماعاً على مقته مثل الرجل الذى ننوى دراسة سلوكه وكتاباتة . وتبدو الكلمات التى جرت العادة على استعمالها في وصفه وكأنها تحمل في طياتها ما يدل على أنه كان من المغررين أصحاب المبادئ الشريرة ، وبأنه كان المكتشف الأصلي للطموح والانتقام ، وأول من اخترع الحنث في القسم ، وأنه قبل نشر كتاب الأمير السوء الطالع لم يوجد أى منافق أو طاغية أو خائن أو أية فضيلة مزورة ، أو أية جريمة . ولقد صاغوا من كنية اسمه نعماً للخسة ، وصاغوا من اسمه الأول مرادفاً للشيطان » (٢) .

وانقلب هذا الحكم رأساً على عقب فيما بعد ، فالقد جاء بعد العصر الذى اشتد فيه اليوم عصر آخر فيه مغالاة في التقرير والثناء ، ونحول السباب والشتائم العنيفة إلى نوع من التقدير والتبجيل . وأصبح ما كيا فيلى مستشار الطغاة شهيداً للحرية ، وأصبح الشيطان المتجسم في صورة إنسان بطلاً ، بل يكاد يكون قد يسا .

الاتجاهان في حالة مثل حالة ما كيا فيلى مضالان وغير وافيين ، ولا أقصد بذلك القول أن علينا ألا نقرأ كتابه ، أو نحكم عليه من وجهة نظر أخلاقية . فإن مثل هذا الحكم لا معنى له ، بل ضرورى بحق في حالة مثل هذا الكتاب ، الذى ترتب عليه مثل هذه الآثار الأخلاقية الهائلة . ولكن علينا ألا نبدأ بسبه أو تقريره ، أو بالنفور منه أو بالنصفيق له . علينا أن نذكر أن حكمة سبينوزا الداعية (إلى التعقل قبل إظهار الحب أو البغض أو الازدراء) ، ليست ضرورة في أية حالة مثل ضرورتها في حالته . فعلى أن نحاول الفهم قبل أن نصدر حكماً على الرجل وعمله . على أن ما يحيط مثل هذا الاتجاه العقلى هو تأثير خرافتين خاصتين بما كيا فيلى (خرافة الدرامية وخرافة الحب) . فعلى عندما ندرس كتاب الأمير أن نحترس على الدوام منهما .

(٢) ماكول « مقالات نقدية تاريخية ومتنوعة » . Critical, Historical and

Miscellaneous Essays (نيويورك ١٨٦٠ الجزء الأول ص ٢٦٧)

وابتدعت الخرافة الأولى في إنجلترا خلال القرن السابع عشر. وشارك في الدعوة لأسطورة ماكيافيلي الساسة والفلاسفة وكذلك كبار شعراء إنجلترا. ويندر وجود كاتب عظيم في العصر الاليزابثي لم ينوه باسم ماكيافيلي. ولم يقرر حكما ما على نظريته السياسية. ولاحظ ادوار ماير في كتابه (٣):
ماكيافيلي والدراما في عهد اليزابث ما لا يقل عن ٣٩٥ إشارة إلى ماكيافيلي في أدب عصر اليزابث. وتعني الماكيافيلية في كل موضع في روايات مارلو وبين جونسون وشكسبير وويستر وويومون وفتنشر صورة معجسة للمكر والنفاق والقسوة والجريمة. ويصف أى شرير يظهر في أى عمل أدبي نفسه بأنه من الماكيافيليين (٤) ولعل أوضح تعبير عن هذا الشعور العام يمكن أن يصادف في مونولوج ريشارد دوق جلوستر في الجزء الثالث من رواية شكسبير « هنرى السادس »:

لماذا أستطيع أن أبتسم وأن أقتل وأنا أبتسم
وأصبح مظهرا ارتياحي لما يحزن قلبي
وأستطيع أن أبال خدي بدموع مصطنعة
وأغير ملامح وجهي بما يناسب كل حانة
سأغرق من البحارة عددا يفوق الأسماك الوحشية
وسأذبح من المتفرسين عددا يفوق أفاعى الباسيليك
سأقوم بدور الخطيب ، وكذلك بدور المرشد الناصح الأمين
سأخدع في دهاء يفوق دهاء أوليس
وسأستولى على طروادة أخرى كما فعل لاسيتون
في وسعي أن أثلون بألوان تزيد عن ألوان الحرباء

(٢) Literarhistorische Forschungen دراسات أدبية وتاريخية - الجزء الأول
(فيجار ١٩٠٧) .

(٤) ماريو براز Praz في كتاب ماكيافيلي وعصر اليزابث Machiavelli and the Elizabethans في مطبوعات الأكاديمية الإنجليزية - الجزء الثاني عشر لندن ١٩٢٨ .

وأنحول في مظهرى في سبيل المنفعة مثلما فعل بروتوس
وأن أعيد القاتل ماكيافيلى إلى المدرسة (٥)

وكلام ريشارد الثالث عن ماكيافيلى فيه بطبيعة الحال تجاوز عن الزمان
الصحيح ، وإن كان شكسير وجمهوره لم يلحظا هذا التجاوز . فعندما
كتب شكسير روايته لم يكن اسم ماكيافيلى يعنى إلى حد ما شخصية تاريخية
بالذات . لقد أصبح يستعمل فى وصف نوع معين من الاتجاه الفكرى .
وكانت كلمة « ماكيافيلى » ، والماكيافيلية تحاطان على الدوام حتى فيما
بعد بهالسة من المظاهر الشيطانية الدالة على الكراهية والبغض ، فتجسدت
فى رواية « إميليا جالوتى » للسنج مثلا عدة ملامح من الخرافة الماكيافيلية
فى شخصية مارينيللى الوزير ومستشار الأمير . فالأمير يتساءل فى نهاية مأساة
لسنج : « ألا يكفى أن يكون الملوك رجالا ، وهل يتحتم أن يتخفى الشياطين
ذاتهم فى صورة أصدقاء هؤلاء الملوك » (٦) ؟

على أنه رغم هذه الكراهية ، وهذا المقت ، فإن نظرية ماكيافيلى
لم تفقد أهميتها . فلقد أحاطها الاهتمام من كل ناحية . ومن الغريب
أن يساعد أعداؤها - بقسوتهم وتشدهم - على زيادة تقوية هذا الاهتمام .
فلقد امتزجت الكراهية على الدوام بنوع من الإعجاب والتقدير . ولم
يحجم نفس الأشخاص الذين عارضوا نظام ماكيافيلى السياسى معارضة
تامة ، عن إبداء تقديرهم لعبقريته السياسية ، فكتب جوستوس
ليبسيوس فى كتابه عن السياسة : (إننى لا أزدرى ماكيافيلى ، فهو
صاحب بصيرة متوقدة حادة) (٧) . فنلدر وجود اختلاف فى هذا الصدد
بين المنحمرسين لماكيافيلى وأعدائهم أعدائه . هذا التحالف الغريب من

(٥) الملك شارلى السادس - الجزء الثالث الفصل الثالث .

(٦) « السنج » - إميليا جالوتى - . الفصل الخامس الماتر ٨ .

(٧) جوستوس ليبسيوس : Politic orum sive civilis doctrinae libri sex

(انت ب - من ٢٨) .

بين الأسباب الرئيسية لقوة الماكيا فيلية الباقية في فكرنا السياسي الحديث . فلقد مات ماكيافيلي ، ولكن نظريته عادت إلى الظهور في صورة جديدة . وقدم مارلو ماكيافيلي في مقدمة روايته يهودي مالطا وتخليه يقول :

رغم اعتقاد العالم أن ماكيافيلي قد مات
إلا أن كل ما حدث هو طيران روحه إلى ما وراء الألب
والآن وبعد أن مات « القناع » فإنه قد جاء من فرنسا
لرؤية هذه البلد ولكي يلهو مع أصدقائه
ربما بدا اسمي للبعض كريماً
ولكن من يجنبي يحرسني من ألسنتهم
وعليهم أن يعرفوا أنني ماكيافيلي
الذي لا يقيم وزناً للناس ، ولا يقيم من باب أولى ورناء لكلامهم
ويعجب في أشد الناس مقتناً لي
ورغم اعتراض البعض صراحة على كسبي
إلا أنهم يقرأونني ، وبذلك يستطيعون اعتلاء
عرش بطرس . وعندما يلقون بي جانباً يدس
لهم السم أتباعي المتسلقون

ومضى وقت طويل حتى أمكن استبعاد هذه الصورة الأسطورية
لماكيافيلي . وكان فلاسفة القرن السابع عشر هم أول من هاجم هذا الحكم
العام . واكتشف سيكون أوجه قرابة بينه وبين ماكيافيلي . فلقد رأى فيه
الفيلسوف الذي شق عصا الطاعة على كل المناهج المدرسية ، وحاول دراسة
السياسة وفقاً للمناهج التجريبية . ويقول سيكون « إننا مدبنون بالفضل
لماكيافيلي ولقرائه من الكتاب الذين وصفوا صراحة وبدون مواربة ما يفعله
الناس ، وليس ما ينبغي عليهم القيام به » (٨) .

(٨) De augmentis scientiarum (الكتاب السابع - الفصل العاشر) .

على أنه ليس هناك من نظير بين عظماء المفكرين المحدثين قد مائل سبينوزا فيما قام به لمراجعة الأحكام التي قيلت ضد ماكيافيلي ، ولتطهير اسمه من المطاعن التي لحقت به . ولجأ سبينوزا لتحقيق هذا الغرض إلى افتراض غريب . إذ قام بالتساؤل عما دعا ماكيافيلي (الذي بدا في نظره نصيراً للحرية) إلى تأليف كتاب يخنوى على أخطر قواعد لتبرير الطغيان . ولا يدري فهم ذلك إلا إذا افترضنا أن وراء كتاب الأمير سرا خفيا .

ويقول سبينوزا في مقاله عن السياسة : « ما هي الوسائل التي قد يلجأ إليها أي أمير دافعه الوحيد هو شهوة التحكم لتوطيد حكمه والمحافظة عليه . لقد شرح ماكيافيلي - الذي تميز ببراعة - هذه المسألة شرحاً مستفيضاً . على أننا لن نستطيع التيقن في سهولة ويسر عما هدف إليه . . . فلعله قد أراد أن يبين ضرورة التزام أية جماعة حرية الخلد قبل أن تكفل لرجل واحد مهمة المحافظة على مصالحها . . . ولا بد أن يكون هذا الرجل الواحد قد خشي المؤامرات ، ومن ثم اضططر إلى المحافظة على مصالحه بوجد خاص . ولعله اضططر عند معاملته للكثرة إلى التأمر ضدها بدلاً من أن يسعى لتخريبها . وما يدفعني إلى اتباع هذا الرأي عن هذا الرجل الخفيف هو أنه من المعروف أنه كان شديد التعلق بالحرية . ولذا فإنه قد حرص إلى جانب هذا على إبداء النصيح عن سبل المحافظة عليها » (٩) .

وعرض سبينوزا هذا التفسير في صورة دالة على الاجتهاد فحسب . فلقد بدا التردد في كلامه ، لأنه لم يكن واثقاً من افتراضه . والواقع أنه قد أخطأ في نقطة واحدة . فلقد كان - من ناحية معينة - خاضعاً للوهم نفسه الذي حاول القضاء عليه . إذ لم يبد ماكيافيلي في نظره كاتباً بارعاً نفاذاً فحسب ، ولكنه بدا في نظره أيضاً كاتباً مأكراً إلى أبعد حد . لقد بدا في نظره أستاذاً في الحيل والدهاء ، وإن كان هذا الحكم لا يتوافق مع الوقائع التاريخية . فلو كانت الماكيافيلية تعني الخداع أو النفاق ، لصح القول

(٩) سبينوزا - Tractatus theologico politicus الترجمة الإنجليزية - Elmes

طبعة Bohn « بل ١٩٠٠ »

بأن ماكيافيلي لم يكن من الماكيافيليين . فهو لم يكن منافقا على الإطلاق . ونحن عندما نقرأ رسائله المعروفة سنشعر بالدهشة عندما نكتشف أن ماكيافيلي كان بعيد الاختلاف عن رأينا السائد المتحامل ، فهو يتحدث في إخلاص وصراحة وبطريقة دالة على البراعة . وما يصح عن الرجل ، يصح عنه كثؤلف . فلعل أستاذ الدهاء السياسى العظيم والخيانة قد كان من أخلص الكتاب السياسيين ، وكثيراً ما أعجب الناس بقول تاليران :

(لقد منح الإنسان الكلام ، كى يستطيع إخفاء أحكامه) * باعتباره أفضل تعريف لفن الدبلوماسية . ولو صح هذا الكلام ، لكان معناه انصاف ماكيافيلي بأى صفة خلاف الدبلوماسية . فهو لم يعمد إلى إخفاء نفسه قط ، كما أنه لم يخف آراءه وأحكامه ، وكان يفصح عما يحول في خاطره في صورة قاطعة فظة . وكان يفضل دائماً اختيار الكلمات التى تتميز بجبرأتها ، ولا يظهر في أفكاره وأسلوبه أى غموض أو إيهام . ، فهى جليلة واضحة قاطعة .

واتجه مفكرو القرن الثامن عشر وفلاسفة التنوير إلى رؤية سلوك ماكيافيلي في ضوء آخر أكثر حداً عليه . فبدأ ماكيافيلي إلى حد ما حليفهم الطبيعى . وعندما شن فولتير هجومه على كنيسة روما ، وعندما قال عبارته الشهيرة : « سحقاً للكفرة » ، فإنه كان يعتقد أنه قد واصل رسالة ماكيافيلي : ألم يعلن ماكيافيلي مسئولية الكنيسة من ناحية أساسية عن كل المصائب التى حلت بإيطاليا ؟ فلقد قال ماكيافيلي في كتاب المساجلات : « نحن الإيطاليين مدينون في الدرجة الأولى بالفضل لكنيسة روما وكهنتها . فبفضلهم أصبحنا أشراراً ولاديين . كما أننا مدينون لهم بفضل أكبر من ذلك ، فيما يعد السبب المباشر لتكبتنا . فبفضل الكنيسة استمر انقسام بلادنا » . (١٠) وانتفع الفلاسفة الفرنسيون بمثل هذه العبارات ، وإن كانوا

La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée. (٥)

(١٠) « المطارحات » . الكتاب الأول - الفصل الثانى عشر - الترجمة الانجليزية

لتومسون . (لندن ١٨٨٣ - ص ٥٧) .

من جهة أخرى لم يقرأوا على الإطلاق ما جاء في نظريات ماكيافيلي . فلقد وصف فولتير ، ماكيافيلي في المقدمة التي نشرها لكتاب فريدريك الثاني : المناهض لماكيافيلي « بماكيافيلي المفسد » (١١) وعبر فريدريك الثاني في بحثه الذي كتبه عندما كان ولي عهد صغير لبروسيا عن الشعور العام لمفكرى عصر التنوير ، وقال : « سأقدم على الانضمام إلى صفوف المحاولين للدفاع عن الإنسانية ضد هذا الوحش ، وهذا العدو السافر لها . وسأسلح بالمنطق والعدالة ضد هذه البراهين السفسطائية الجائرة ... وذلك حتى يتزود القارئ بترياق مضاد للسم الذي ينفثه » (١٢) .

كتبت هذه الكلمة سنة ١٧٣٩ . وبعد ذلك بعشرين سنة ، استمعنا إلى نعمة مختلفة . فلقد تغير الحكم بغتة على ماكيافيلي تغيراً كاملاً . إذ ذكر هردر في « رسائل لتقدم البشرية » : « أنه من الخطأ اعتبار كتاب الأمير لماكيافيلي من كتب السياسة المأجنة أو الخبيثة ، أو القول بأنه كتاب هجين قد جمع بين الشينين . لقد اتصف ماكيافيلي باستقامته وإخلاصه ودقة ملاحظته وولائه لبلده . ويثبت كل سطر في كتابه أنه لم يكن خائناً لقضية الإنسانية . ويرجع الخطأ في النظر إلى كتابه إلى أن أحداً لم يراع البيئة التي ظهر فيها . فالكتاب ليس كتاباً ساخراً ، أو من مراجع الأخلاق ، إنه من آيات الكتب السياسية التي كتبت لمعاصري ماكيافيلي . فلم يقصد ماكيافيلي وضع نظرية عامة في السياسة . إن كل ما فعله هو تصوير العادات والأساليب التي كانت متبعة في الفكر والعمل في عصره » (١٣) .

وقبل هيجل هذا الحكم ، وعبر عن رأيه في صورة أكثر انتصافاً

(١١) ثمة ترجمة إنجليزية لمقدمة فولتير ذكرها إليس فريمورث Frameworth في مجموعة أعمال نيقولاس ماكيافيلي . (الطبعة الثانية لندن - ١٧٧٥ الجزء الثاني ١٨١ - ١٨٦)

(١٢) Anti Machiavel - مقدمة (فريمورث) - نفس المرجع الجزء الثاني -

(١٣) هردر Briefe zur Beförderung der Humanitat « رسائل في تقدم الإنسانية » . ضمن أعماله تحت إشراف سوفان Suphan الجزء السابع عشر ص ٣١٩ .

بالحسم ، ويعد هيجل أول من أفاض في الثناء على ماكيافيلي ؛ وكى ندرك هذه الحقيقة ، علينا أن نراعى الظروف الخاصة التى أحاطت بهيجل عندما درس نظرية ماكيافيلي السياسية ؟ فلقد حدث ذلك فى الفترة التى دارت فيها الحروب البابليونية ، أى بعد أن تخلى الملك فرنسيس الثانى عن عرش الامبراطورية الألمانية . وبدأ انهيار ألمانيا سياسياً أمراً واقعاً لا محالة .

وكتب هيجل فى بداية مقال لم ينشر سنة ١٨٠١ بعنوان « دستور ألمانيا » الكلمات الآتية : لم تعد ألمانيا دولة . هكذا قرأ هيجل كتاب الأمير لماكيافيلي وهو فى مثل هذه الحالة المعنوية ، أى فى موقف سياسى كان يبدو ميثوساً منه إلى أبعد حد . ويبدو بعد ذلك أنه قد استطاع الاهتمام إلى مفتاح لهذا الكتاب الذى تعرض لشسدة الهم والمذبح معا . فلقد اكتشف وجود تشابه تام بين الحياة العامة فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر ، والحياة القروية فى عصر ماكيافيلي . وثارت فى نفسه اهتمامات جديدة وتطلعات جديدة ، فلقد كان يحلم أن يصبح ماكيافيلي ثانياً ، أى ماكيافيلي لعصره . ويقول هيجل :

« فى أحد العصور السيئة الطالع ، عندما كانت إيطاليا تسير مهيمنة تجاه نكبتها ، وعندما كانت تدور فيها معارك الحروب التى أشعلها الأمراء الأجانب ، وعندما كانت تعد العدة لهذه الحروب وتدفع ثمنها فى الوقت نفسه ، وعند ما جردها الجرمان والأسبان والفرنسيون والسويسريون من كل ما تملك ، وكان مصيرها فى يد هذه الدولة الأجنبية ، قام سياسى إيطالى بتصوير كيف يمكن تحرير إيطاليا عن طريق اتحادها فى دولة واحدة . وكان يشعر حينئذ شعوراً عميقاً بهذه النكبة ، وبما ترتب عليها من كراهية وفوضى وجهالة . وأنه لمن غير المعقول أن ينظر إلى هذه الفكرة التى اعتمدت عند إنشائها على مشاهدة ظروف إيطاليا ، على أنها خلاصة مترحة للمبادئ الأخلاقية والسياسية التى تناسب كل الظروف والأحوال . وهو ما يعنى أنها لا تناسب أية حالة على الإطلاق . فعلى من يقرأ كتاب الأمير أن يراعى تاريخ القرون التى سبقت ماكيافيلي ، وأن يأخذ فى الاعتبار

إيطاليا التي عاصرها . ولو فعل ذلك ، فإنه لن يرى وجود مبرر لظهور هذا الكتاب فحسب ، بل سيري أن هذا الكتاب قد دل على نظرة عظيمة صادقة لعبقرية سياسية حقة تمثل عقلا عظيما وروحاً نبيلة . »

كانت هذه خطوة جديدة حقاً. فهي خطوة ذات أهمية بالغة لتقدم الفكر السياسي في القرن التاسع عشر. ويقول المؤرخ لألماني المعاصر فرديريش ماينكة : « لقد كانت خطوة جديدة ، كما أنها كانت عمالهماولا ، عندما وضعت الماكيا فيلة ضمن مذهب مثالي حاول الإحاطة بكل القيم الأخلاقية ، كما حاول تعصيدها ، بعد أن كانت حتى ذلك العهد شيئاً موجوداً خارج العالم الأخلاقي فحسب . وما حدث يكاد يشبه الاعتراف بالبنوة الشرعية لأحد أبناء الزنا » (١٤) .

وظهرت نفس النزعة في أطوار فلسفة فيشته السياسية المختلفة . فلقد نشر فيشته سنة ١٨٠٧ مقالا عن ماكيا فيلي في مجلة « فيستا » في كونيغزبرج (١٥) . وكما ذكر كانت ملاحظاته تهدف إلى إنقاذ سمعة رجل فاضل . وفيشته الذي نصادفه في هذا المقال بعيد الاختلاف عن فيشته الذي نعرفه من الناحية التقليدية . فهو يبدو في نظرنا من أنصار أشد النظرات الأخلاقية تزمنا . ولكننا لا نصادف في حكمه على ماكيا فيلي أي شيء من هذا القبيل . فلقد أثني على واقعية ماكيا فيلي السياسية ، وحاول أن يبرئه من كل لوم أخلاقي . وأقر فيشته اعتراف ماكيا فيلي بمناصرته للادينية ، وبأنه قد تحدث عن المسيحية بازدراء ومقت . ولكن كل هذا لم يغير من حكمه أو يقلل من إعجابه بماكيا فيلي كفكر سياسي .

وساد هذا التفسير لعمل ماكيا فيلي خلال القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك العهد ؛ تغيرت الأحوال . فبعد أن كان اسم ماكيا فيلي من الأسماء التي تستعمل في الإهانة ، أصبح على حين غرة من بين الأوصاف الدالة

(١٤) « فكرة صالح الدولة في التاريخ الحديث » Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte أولدنبيرج في برلين وميونخ ١٩٢٥ - ص ٤٣٥ .

(١٥) طبع بعد ذلك في Nachgelassne Werke لفيشته (بون ١٨٣٥) الجزء الثالث ص (٤٠٠ - ٤٠٣) .

على التقدير . وساعد عاملان قويان (أحدهما فكرى والآخر اجتماعى) على إحداث هذا الأثر ، فلقد بدأ التاريخ يتخذ الصدارة في حضارة القرن التاسع عشر . وبدأ بعد فترة قصيرة يحل محل الاهتمامات الفكرية الأخرى ، بل يكاد يحجبها . ولم تعد الأحكام السالفة عن كتاب مكيافيلي (وفقاً لهذه النظرية الجديدة) تبدو مقبولة ؛ لأنها أخفقت كل الاخفاق في إدراك الأساس التاريخي للكتاب . ومن جهة أخرى ، أصبحت القومية منذ بداية القرن التاسع عشر من أقوى الدوافع في الحياة السياسية والاجتماعية . وكان لهاتين الحركتين أثر عميق في تقدير نظرية مكيافيلي . فلقد وصف مكيافيلي في مؤلفات القرن السابع عشر بأنه يمثل الشيطان مجسماً . ثم حدثت بعد ذلك مبالغة غريبة . إذ قيل عن الشيطان نفسه أحياناً أنه مكيافيلي ؛ ونعت بالماكيافيلية . (١٦) غير أنه بعد مضي مائتي سنة انعكس هذا الحكم ، فقد حل ما يشبه تأليه مكيافيلي محل وصفه بالشيطان ، وهلل الوطنيون الإيطاليون في حماسة للفصل الأخير من كتاب « مكيافيلي » : « الأمير » . وعندما نشر فيتوريو الفييري كتاب « الأمير والرسائل » لم يتردد في وصف مكيافيلي بمكيافيلي المقدس أو الإلهي ، وضمن كتابه فصلاً خاصاً يقصد به أن يكون على غرار النداء الشهير الذي وجهه مكيافيلي لتحرير إيطاليا من البرابرة (١٧) .

وإنتى أعتقد رغم هذا ، أنه بصبح القول بأن « النزعة التاريخية » والفكرة القومية قد ساعدتا على زيادة اضطراب أحكامنا أكثر من مساعدتها على توضيحها . فلقد قيل لنا منذ عهد هرذروهيجل بأنه من الخطأ النظر إلى كتاب الأمير لماكيافيلي على أنه كتاب منهجي ، أو نظرية في السياسة ، وقيل إن مكيافيلي لم يقصد على الإطلاق تقديم مثل هذه النظرية . فلقد كتب

(١٦) «ماريو براز » المرجع نفسه ص ٣٧ .

Costi intitolò il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del Principe; (١٧)

e non per altro si è qui ripetuto se non per mostrare che in diversi modi

Del Principe e delle lettere الفييري - si può ottenere lo stesso effetto.

- أعمال فيتوريو الفييري . الجزء الأول ص ٢٤٤ .

لغاية خاصة ، ومن أجل حفنة صغيرة من القراء . ويقول آرثر بيرو في مقدمته للطبعة التي أصدرها لكتب ماكيافيلي : « لم يقصد بكتاب الأمير أحد خلاف الإيطاليين ، أو الإيطاليين في عصر معين ، بمعنى أصبح . بل ربما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك ، ونساء لنا هل قصد بهذا الكتاب كل الإيطاليين ، (١٨) . ولكن هل هناك ما يؤيد القول بأن هذا الرأي السائد قد عبر تعبيراً صحيحاً عن آراء ماكيافيلي ، وعن غايته الأساسية ؟ ألم يكن لدى ماكيافيلي أى اهتمام خاص ، أو أية غاية أخرى غير العمل كلسان حال لإيطاليا ، وهل اقتصر مشورته على لحظة خاصة من تاريخ إيطاليا ؟ وهل كان مقتنعاً بأن هذه الآراء لا تصلح لمواجهة الحياة السياسية في الأجيال القادمة ولحل مشكلاتها ؟ .

لست قادراً على العثور على أى دليل قاطع يؤيد هذا الادعاء . وأخشى أن نكون عند قيامنا بإصدار أحكام من هذا النوع ، قد أصبحنا نعاني من نوع من خداع البصر . فنحن نتعرض لخطأ يصح وصفه « بمغالطة المؤرخ » فنحن نغير نظراتنا للتاريخ والمنهج التاريخي إلى كاتب كان يجهل هذه النظرات كل الجهل ، وربما بدت غير مفهومة في نظره . ويبدو من الطبيعي في نظرنا ، أن نتخيل كل شيء بالإضافة إلى ما يحيط به . ونعتبر هذه القاعده كأنها نوع من الأمر الجازم ، الذي يصبح عن أى تفسير سليم للأفعال الإنسانية ، وظواهر الحضارة . ونمشي مع ذلك ، فإننا قد اتجهنا إلى تنمية شعور خاص بفردية الأشياء ، أو نسبية الأحكام ، غالباً ما أدى إلى زيادة حساسيتنا . فنحن لم نعد نجرؤ على إصدار أحكام عامة ، وأصبحنا لا نثق في أية قواعد محددة ، ونشك في إمكان وجود حقائق أبدية وقيم كلية . ولكن لم يكن هذا هو اتجاه ماكيافيلي أو اتجاه عصر النهضة . فلم يعرف الفنانون والفلاسفة في عصر النهضة اتجاهنا التاريخي النسبي الحديث . فقد كانوا يعتقدون في وجود جمال مطلق وحقيقة مطلقة .

(١٨) ' يقولو ماكيافيل - المبادئ Il Principe نشر بإشراف آرثر بيرو (اكسفورد) - (١٨٩ ، ص ١٤) .

وهناك في حالة ماكيا فيل ذاته سبب أبعد من ذلك يحول دون القول باقتصار نظريته على عهد من العهود ، وهو الرأي الذي عرضه الشارحون المحدثون . فقد كان ماكيا فيل مؤرخا كبيرا ؛ ولكن نظريته إلى مهمة التاريخ كانت بعيدة الاختلاف عن نظرتنا . إذ كان معنيا بالجوانب الاستاتيكية في الحياة التاريخية ، وليس بالجوانب الدينامية منها . فلم يكن يعبا بالملاحم الجزئية الفريدة في أى عصر تاريخي هو بصدد البحث فيه ؛ ولكنه كان يبحث عن الملاحم المتكررة ، أى التى تتشابه في كل العصور ؛ إن طريقتنا في الكلام عن التاريخ ذات اتجاه فردى ؛ أما طريقة ماكيا فيل فكانت ذات اتجاه كلى . فنحن نعتقد أن التاريخ لا يكرر نفسه قط . أما هو فيعتقد أن التاريخ يكرر نفسه على الدوام . ويقول في هذا الصدد :

« إن كل من يقارن الحاضر بالماضى سوف يدرك على الفور أنه قد ساد في كل المدن والشعوب نفس الرغبات والأهواء منذ الأزل . ولهذا السبب سيسهل على من يبحث أحداث الماضى في عناية التنبؤ بالأحداث الوشيكة الوقوع في أية جمهورية ؛ واللجوء إلى سبل العلاج التى عرفها القدامى في الحالات المماثلة . . ولكن بسبب تجاهل القراء لهذه الدروس ؛ أو عدم فهمهم لها (أو في حالة فهمهم لها فلإنها لم تكن معروفة لدى الحكام) فإن ما ترتب على ذلك هو حدوث نفس الانحرافات في كل العصور » (١٩) .

فعلى من يرغب في التنبؤ بما يتوقع حدوثه أن ينظر إلى ما سبق أن حدث ، لأن لكل الأحداث الإنسانية (الحاضرة منها والآتية) ما يناظرها في الماضى « ويرجع ذلك إلى أن من أحدثوا هذه الأحداث كانوا من البشر الذين بقيت عواطفهم وأهواؤهم بغير تبدل خلال كل العصور ؛ ومن الطبيعى أن تحدث آثارا متماثلة » (٢٠) .

إن ما يترتب على هذه النظرة الساكنة إلى التاريخ الإنسانى هو القول

(١٩) المطارحات الكتاب الأول الفصل التاسع والعشرون . الترجمة الإنجليزية ص ١٢٥

(٢٠) المراجع نفسه الكتاب الثالث الفصل الثالث والأربعون .

بإمكان حاول كل أحداث التاريخ في الأزمنة المختلفة . فهي من الناحية الفيزيائية ذات موضع محدد في المكان والزمان ، وإن ظل معناها وطابعها ثابتا لا يتغير . على أن المفكر الذي يحاول فرض قواعده ونظرياته السياسية في تعقيبه على كتاب تيتوس ليفي ، لن يكون مشاركا في تصور مؤرخينا المحدثين ، وفي قولهم إن كل عصر يقاس وفقا لمعايره . فلا بد أن يكون كل الناس وكل العصور قد بدوا في نظر ماكيافيلي في مستوى واحد ، فهو لم يقم بأية تفرقة واحدة بين الأمثلة المأخوذة عن الاسكندر الأكبر ، وشيزاري بورجيا أو هانيبال أو لوديكو دي مورو . ويتحدث ماكيافيلي في الفصل نفسه الذي تكلم فيه عن « الإمارات الجديدة » في عصر النهضة عن موسى وسيروس وروميلوس وتيتوس (٢١) ولاحظ حتى معاصرو ماكيافيلي من كبار مؤرخي عهد النهضة هذا النقص في منهجه ، كما انتقدوه . وأبدى « جويتشارديني » بوجه خاص عدة ملاحظات مثيرة للأهمية خاصة بهذه النقطة (٢٢) .

عندما يشرع مفكر من طراز ماكيافيلي في إنشاء نظرية بناء جديدة (أي علم حقيقي للسياسة) فإنه لا يقصد بالتأكيد جعل هذا العلم مقصورا على حالات خاصة . وعلينا القول مهما بدا في كلامنا من مفارقات بأن ما حدث في هذه الحالة هو أن إدراكنا التاريخي الحديث قد أعمانا ، وحال بيننا وبين رؤية الحقيقة التاريخية الواضحة . فلم يكتب ماكيافيلي لإيطاليا وحدها ، أو حتى لعصره فحسب ، ولكنه كتب للعالم . واستمع العالم إلى ما قال . ولن يقر ماكيافيلي على الإطلاق الحكم الذي قرره النقاد المحدثون . فما امتدحوه عنده كان سيبدو في نظره ناحية نقص . فلقد نظر ماكيافيلي إلى عمله السياسي نظرة مماثلة لنظرة توكوديديس إلى عمله التاريخي . إذ بدا له تراثا خالدا ، لا شيئا عرضيا عابرا . وكان ماكيافيلي في الحق مسرفا في ثقته في كل أحكامه ، مولعا للغاية بالتعميمات

(٢١) « الأمير » الفصل السادس .

(٢٢) « جويتشارديني » - Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavilli

« أعمال لم تنشر لجويتشارديني » الطبعة الثانية فلورنسا ١٥٨٧ . ١ ، ٢ ، ٣ ، ١٧٧٥ .

الجريئة . فلقد انتزع على الفور من أمثلة قايمة مأخوذة عن التاريخ القديم أو الحديث نتائج بعيدة المدى إلى أقصى حد . ويتحتم على الدراما مراعاة الطريقة الاستنباطية في التفكير والاستدلال إذا أردنا فهم نتائج نظرية ماكيافيلي . فهو لم يقصد وصف تجاربه الشخصية أو التحدث إلى جمهور خاص . ولقد استفاد بطبيعة الحال من تجربته . فاقدم ذكر لصديقه زانوبي بونديلمونتي ؛ وصديقه كوزيمو عندما أهداهما كتابه « المساجلات » : إن العمل المهدي إليهما قد احتوى على كل المعارف السياسية التي جمعها من خلال قراءاته الكثيرة وتجاربه الطويلة في شئون العالم . على أن تجارب ماكيافيلي في شئون العالم ، الشحيحة نوعا ما ، ما كانت وحدها تيسر له تأليف كتاب من طراز كتاب الأمير ، وله نفس أهميته . إذ كان تأليف هذا الكتاب في حاجة إلى قدرات عقلية متنوعة كالقدرة على الاستنباط والتحليل المنطقي ، بالإضافة إلى عقل واسع الإدراك بمعنى الكلمة . وثمة تحامل آخر حال دون صحة إدراك كثير من الكتاب المحدثين لكتاب الأمير . فلقد بدأ أغلب هؤلاء الكتاب - إن لم نقبل كلهم - بدراسة حياة ماكيافيلي . إذ كانوا يأملون العثور على مفتاح لنظريته في السياسة بعد دراساتهم لحياته . وكان من المسلم به أن أية معرفة كاملة بحياة ماكيافيلي تكفي لاستقصاء معنى عمله على خير وجه . واختفى بفضل الأبحاث المستحدثة في كتابة السير ، ماكيافيلي كما بدا في العصور الغابرة ، أي ماكيافيلي القاتل ، ماكيافيلي الذي عرف في الدرامات على عهد عصر اليزابث - وأصبحنا نرى ماكيافيلي كما كان بالفعل ، أي الرجل المخلص المستقيم والوطني المتحمس الذي سخر وعيه وضميره في خدمة الوطن ، الصديق الوفي والرجل الذي كرس حياته لسعادة زوجته وأبنائه . (٢٣) على أننا إذا استطعنا اكتشاف كل هذه السمات

(٢٣) انظر إلى أهم مرجع الموضوع عند « باسكوان فيلاري :

Niccolo Machiavelli e i suoi tempi « نيقولا ماكيافيلي وعصره » (فلورنسا ١٨٧٧ - ١٨٨٢ - ثلاثة أجزاء - الترجمة الإنجليزية -- لندن كيجان بول ١٨٧٨ - في أربعة أجزاء) .

الشخصية في مؤلفاته ، فإننا نكون قد أخطأنا في إدراك مزايا الكتاب الأساسية وعيوبه على السواء . وما جعل أحكامنا تضطرب في أغلب الأحيان ليس غلبة اهتماماتنا التاريخية فحسب ، وإنما غلبة اهتماماتنا السيكلوجية كملك . فلقد كانت العصور السالفة لاتعنى بغير الكتاب ذاته ، وكانت تدرس محتوياته . أما نحن فإننا نبدأ بتحليل المؤلف تحليلًا نفسيًا . وبدلاً من أن يحلل الشارحون المحدثون أفكار ماكيافيلي وينتقدونها ، يقتصر أغلبهم على البحث عن « دوافعه » ، وبذلك محالوات مثيرة للدهشة لتوضيح هذه الدوافع ، وأصبحت هذه المسألة من بين أهم المسائل التي يثار حولها الجدل في كل ماكتب في هذا الموضوع .

ولئننى لا أنوى الخوض في تفاصيل هذا الجدل . فمسألة الدوافع من المسائل العويصة غير الثابتة على الدوام . ولا يمكن حسمها في صورة يقينية مطلقة إلا في حالات قليلة . وحتى إذا أمكننا الإجابة عنها في صورة مقبولة واضحة فإن هذا لن يعيننا كثيراً . فإن دوافع الكتاب والغاية من كتابته شيء ، والكتاب نفسه شيء آخر . فلا تزيد هذه الدوافع عن مجرد علة عابرة ، وهى لن تساعدنا على إدراك روح فلسفته . ولقد عانت العصور الأولى من نقص معين في معلوماتها الخاصة بالسير ، ولعلنا نعانى من عكس ذلك : فلقد قرأنا رسائل ماكيافيلي الخاصة ، ودرسنا حياته السياسية بكافة تفاصيلها ، ونحن لم نكتف بقراءة كتاب الأمير ، ولكننا قرأنا كتاباته الأخرى . على أننا عندما نصل إلى النقطة الحاسمة ، ونحاول الحكم على كتاب الأمير من حيث معناه الفلسفى ، وأثره التاريخى ، فإننا نشعر بحيرة بالغة ، ويستغرق كثيرون من الباحثين المحدثين لماكيافيلي في دقائق حياته بحيث يعجزون عن الإحاطة بالموضوع في شموله . فهم كما يقول الانجليز يـ: زون استخلاص معنى الغابة من وجود وفرة من الأشجار . تدفعهم الرغبة في الدفاع عن سيرة المؤلف إلى الإقلال من أهمية الكتاب . ويتساءل أحد كتاب سيرة ماكيافيلي حديثاً ويقول :

ما الذى جاء في كتاب الأمير فأحدث كل هذه المشاعر ، وآثار

كل هذه المشاحنات ؟ والإجابة عن ذلك هي نفس الإجابة على الدوام .
 لاشيء في الواقع . فلم يحتو كتاب الأمير على أى شيء يبرر الكراهية
 والازدراء والاشمئزاز والفرع ، أى كل هذه الانفعالات التى تتوارد
 إلى الخواطر . كما أنه لم يحتو على أى شيء يبرر ثناء المتحمسين الذين
 اكتشفوا فيه تفسيراً لأفعالهم ومثلهم العليا . فلم يكن (الأمير) ذاته ،
 والاتجاه الذى نصح باتباعه والغايات التى طلب منه مراعاتها أكثر من
 نتائج عصر بالذات . والرأى الذى أبداه ماكياڤلى هو الرأى الذى علمته إياه
 التجارب . فلقد عرفته أنه أفضل رأى يناسب هذا العصر . فهو الرأى
 الوحيد الذى كان يتوقع أن يفهم هذه الحقبة ، وأن يحظى بالتقدير » (٢٤) .

ولوصح هذا الكلام لكان معناه إلى حد كبير لإرجاع شهرة ماكياڤلى
 إلى خطأ من الأخطاء . فهو يعنى أن شهرة ماكياڤلى لا ترجع إليه هو
 ذاته . ولكنها ترجع إلى قرائه ، الذين لم يستطيعوا خلق هذه الشهرة
 إلا بسبب إساءتهم فهم معنى هذا الكتاب إساءة تامة .

ويبدو لى هذا الرأى مهرباً هزلياً من هذا المأزق . وثمة مأزق بالفعل .
 إذ يبدو أن هناك تناقضاً شنيعاً بين مذهب ماكياڤلى السياسى ، وسلوكه
 الشخصى والأخلاق . ولكن علينا أن نبحث بالتأكيد عن تفسير أفضل
 للمشكلة بدلاً من إنكار أصالة نظرية ماكياڤلى وكليتها . ولوصح التفسير
 السالف الذكر ، فإننا سنعتبر ماكياڤلى بالطبع داعية كبير ولسان حال
 مصالح سياسية قومية معينة . واكتنا لن نستطيع تصويره كؤسس علم
 جديد للسياسة ، أى كفكر بناء قد أحدثت تصورات ونظرياته ثورة في العالم
 الحديث ، هزت النظام الاجتماعى وجعلته ينهار رأساً على عقب .

(٢٤) جفرى بالثر Machiavelli, the Man, his Work and his Times (ماكياڤلى

درأعماله وعصره - لندن هارڤرت جوزيف ١٩٣٧ - ص ٢٢٧) .

١١ - انتصار الماكيافيلية وعواقبها

ماكيافيلي وعصر النهضة

نلاحظ رغم شدة اختلاف الآراء حول عقلية ماكيافيلي وشخصيته أن انعقد الإجماع على نقطة واحدة في أقل تقدير . فلقد أكد كل الكتاب أن ماكيافيلي ابن عصره ، وأنه أفضل شاهد عيان لعصر النهضة ، وإن كان هذا الحكم لن يكتسب أية قيمة ما لم تتوافر لنا نظرة واضحة غير مبهمه عن عصر النهضة ذاته . ويبدو الموقف في هذه الناحية مضطربا إلى حد يدعو إلى اليأس . وازداد في عشر السنين الأخيرة الاهتمام بالدراسات الخاصة بعصر النهضة زيادة مضطردة . فلقد توافرت لدينا مادة خصية مثيرة للدهشة ، واجتمعت لدينا عدة حقائق جمعها المؤرخون السياسيون ومؤرخو الأدب والفن والفلسفة والعلم والدين ، ولكن مازلنا فيما يتعلق بالسؤال الرئيسي ، السؤال الخاص بمعنى عصر النهضة نتخبط — فيما يبدو — في الظلمات . ولن يجسر أى كاتب حديث على ترديد القول الشهير الذى اعتمد عليه ياكوب بوركارت في محاولته وصف حضارة عصر النهضة . ومن جهة أخرى ، فإن كل الأوصاف التى قالها نقاد كتاب بوركارت تستحق اعتراضا مماثلا . فهناك علماء كثيرون ، علماء من الثقة في ميادينهم قد صمموا على فك عقدة جورديوس (وتعنى أية مشكلة غير قابلة للحل) واتجهوا إلى تحذيرنا من استعمال كلمة « النهضة » ذاتها . فلين ثورندايك يتساءل في بحث حديث في هذا الموضوع عن « فائدة البحث عن معنى النهضة . فلا أحد قد أثبت وجودها ، ولا أحد قد حاول القيام بذلك بالفعل » (١) .

(١) مجلة تاريخ الأفكار Journal of the History of Ideas الجزء الرابع (يناير ١٩٤٢) ، وفيه مقالات بقلم « هانس بارون » و« إرنست كاسيرر » و« فرانسيس جونسون » و« بول أوسكار كريسر » و« دين لوكوود » و« لين ثورندايك » .

غير أنه ليس هناك ما يدعو إلى اتجاهنا نحو بحث معاني كلمات ومصطلحات ، وأما أن النهضة ليست مجرد صيحة جوفاء ، وأما أن اسمها يناظر حقيقة تاريخية فأمر لا يمكن إنكاره . ولو أردنا دليلا على هذه الحقيقة ، يكفي أن نتذكر حادثين كلاسيكيين . وأن ننوه بكتابين هما كتاب جاليليو : محاوراة خاصة بعلمين جديدين ، وكتاب الأمير لـ كيافيلي . وربما بدا للوهلة الأولى في الربط بين هذين العلمين شيء من التعسف . فهما يتناولان موضوعين بعيدى الاختلاف ؛ ويتميان إلى قرنين مختلفين ، وكتبهما اثنان مختلفان في فكرهما واهتماماتهما العلمية ومواهبهما وشخصياتهما . ومع هذا يشترك الكتابان في خاصية معينة . فنحن نصادف فيهما اتجاهات معينة للفكر يجعلهما من الأحداث الحاسمة الكبيرة في تاريخ الحضارة الحديثة . ولقد عرفتنا الكشوف الحديثة وجود رواد سبقوا ما كيافيلي وجاليليو في الظهور . فإن مؤلفاتهما لم تقفز على حين غرة مكتملة وعلى أهبة الاستعداد من رؤوس مؤلفيها . لقد كانت هذه المؤلفات في حاجة إلى تمهيد طويل ، وإلى عناية فائقة . على أن كل هذا لا يتقص من إصالتها . فما عرضه جاليليو في كتاب « المحاورات » ، وما عرضه ما كيافيلي في كتاب « الأمير » كانا علمين « جديدين » بحق . وذكر جاليليو « أن غايته هي عرض علم جديد إلى أبعد حد ، يتناول موضوعا قديما للغاية . فليس هناك في الطبيعة - فيما يعتقد - شيء أقدم من الحركة ، وما كتبه الفلاسفة عنها ، ليس بالشيء الذي يمكن أن يستهان به من حيث الحجم أو المقدار . ومع هذا فأنني قد اكتشفت اعتمادا على التجربة بعض خصائص للحركة تستحق المعرفة ، ولم يسبق حتى الآن مشاهدتها أو البرهنة عليها » (٢) . وليس هناك ما يحول دون تحدث ما كيافيلي عن كتابه على نفس النحو . وكما أصبحت طبيعة جاليليو الدينامية هي الأساس الذي قام عليه علمنا الحديث في الطبيعة ، كذلك مهد ما كيافيلي الطريق أمام علم جديد للسياسة .

(٢) « جاليليو » - محاورات خاصة بعلمين جديدين . - الترجمة الانجليزية - (H. Crew والفونسو دي سلفيو - نيويورك - ماكيلان ١٩١٤ . ص ١٥٣) .

علينا كي ندرك مااستحدثهما هذان العلمان ، أن نبدأ بتحليل للفكر في العصر الوسيط : والفصل بين عصر النهضة والقرون الوسطى من ناحية اتصال الأحداث في الزمن أمر متعذر كما لا يخفى . فالكواتروشتو (القرن ١٥) متصل بالفكر المدرسي والحضارة الوسيطة بخيوط متعددة : واضحة وخفية . ولم ينقطع هذا الاتصال في تاريخ الحضارة الأوربية على الإطلاق . والبحث عن نقطة في هذا التاريخ انتهت فيها العصور الوسطى وبدأ منها العصر الحديث ، أمر مناف للعقل (٣) ، ولكن هذا لا يحول دون ضرورة البحث عن خط فكري يفصل بين العصرين .

ولقد انقسم المفكرون في العصور الوسطى إلى مدارس مختلفة ، ودارت مشاحنات لا تنتهى بين هذه المدارس : أى بين الجدليين والمتصوفين وبين الواقعيين والإسميين . ومع هذا فقد ظل محور الفكر ثابتا راسخا لعدة قرون ، وإذا أردنا إدراك وحدة الفكر الوسيط فليس هناك ما هو أفضل أو أبسر من الرجوع إلى كتاب يدعى «مراتب السماء» وكتاب آخر يدعى «مراتب الكنيسة» ، واسم مؤلف هذين الكتابين مجهول . ولقد نسباً في العصور الوسطى بوجه عام إلى ديونيسوس الأريوباغي تلميذ القديس بولس ، وكان قد اعتنق المسيحية ، وتعهد على يديه ، وإن كان هذا الكلام مجرد رواية غير موثوق في صحتها ، إذ يحتمل أن يكون الكتابان من تأليف كاتب أفلاطوني جديد من اتباع بروقلس . ويتبع الكتابان نظرية «الصدر» التي رفضها أفلاطون مؤسس مدرسة الإفلأطونية الجديدة ، وتنص هذه النظرية على أننا إذا أردنا فهم أى شئ علينا أن نرتد على الدوام إلى مبدأها الأول ، وعلينا أن نبين كيف تطور هذا الشئ من هذا المبدأ . والمبدأ الأول وعلة الأشياء وأصلها ، هو الواحد المطلق . وقد انبعث من هذا الواحد المطلق كثرة من الأشياء . على أن هذه الفكرة لاتعنى عملية تطور بالمعنى الحديث . إنها بالأحرى عملية تدهور . فهناك سلسلة ذهبية تربط بين أجزاء العالم .

(٣) كررت في الفقرات التالية بعض الملاحظات سبق ذكرها في بحث بعنوان «مكانة فيليوس في حضارة عصر النهضة» . - مجلة «يل للبيولوجيا والطب» السنة السادسة عشر (ديسمبر ١٩٤٣ ص ١٠٩) .

تحدث عنها هوميروس في فقرة مشهورة من الألياذة . فقد ذكر هوميروس أن الأشياء أيا كانت من روحية ومادية ، ومن ملائكة كبار وصغار ، من مختلف المراتب ، ومن آدميين ومن كائنات عضوية ومادية مرتبطة بعضها ببعض في سلسلة ذهبية مقيدة بأقدام الله . وهناك نوعان مختلفان من المراتب : مراتب الوجود ومراتب القيم . ولكن ليس هناك أى تعارض بينهما فهما يتناظران في توافق تام . إذ تعتمد درجات القيمة على درجات الوجود . فما هو في مرتبة دانية في سلم الوجود ، في مرتبة دانية أيضا في السلم الأخلاقي . وكلما ازداد ابتعاد الشيء عن المبدأ الأول وعن مصدر كل الأشياء قل حظه من الكمال .

وتمت في العصور الوسطى دراسة الكتابين اللذين نسبا إلى ديونيسيوس انتحالاً ، والخاصين بمراتب السماء والأرض ، على نطاق واسع ، وبحماس بالغ ، وأصبحت من بين المصادر الأساسية للفلسفة المدرسية . ولم يؤثر المذهب المتضمن في هذين الكتابين في أفكار الناس فحسب ، بل كان مرتبطاً أيضاً بأعمق مشاعرهم ، وتم التعبير عنه في أنحاء مختلفة من عالم الأخلاق والدين والعلم ونظام المجتمع ، ولقد سبق وصف الله في الكونيات الأرسطية « بال محرك الذى لا يتحرك للعالم » . فهو المصدر النهائى للحركة ، وإن انصف في ذاته بالسكون . فهو ينقل قوته المحركة إلى الأشياء التالية له ، أى إلى الكواكب السماوية العالية ، ثم تهبط هذه القوة على درجات مختلفة إلى عالمنا ، إلى الأرض وعالم ما هو أسفل انقمر . ولكننا لا نصادف في هذا العالم (العالم الأرضى) نفس الكمال . فإن العالم الأسمى ، عالم الأجرام السماوية ، مصنوع من جوهر باق أبدي غير قابل للفساد كالأثير ، وحركات هذه الكواكب أبدية ، وكل شيء في عالمنا يتعرض للفساد والقضاء . وتنتهى كل حركة بعد أن تصير إلى السكون . فهناك اختلاف حاد بين العالم الأسمى والعالم الأدنى ، فهما لا يتألفان من جوهر واحد ، ولا يتبعان نفس قوانين الحركة . ويصح نفس المبدأ عن بناء العالم السياسى والعالم الاجتماعى . فنحن نصادف في الحياة الدينية ، المراتب الكنسية التى يجلس

البابا في قمته : ثم يجيء بعده الكرادلة والأساقفة حتى نصل في النهاية إلى أدنى مراتب الأكليروس . وتتركز في الدولة أعلى سلطة في الأباطور الذي يمنح هذه السلطة لرؤوسه الأمراء والدوقات وجميع التابعين الآخرين . ويعد هذا النظام الاقطاعي صورة مطابقة ومناظرة لنظام المراتب العام فهو تعبير ورمز للنظام الكوني الكلي ، الذي أقامه الله ، والذي يعد أبديا سرمديا لهذا السبب .

وساد هذا المذهب خلال القرون الوسطى ، وأثبت أثره في سائر مجالات الحياة الإنسانية ، وإن كان مظهره قد تغير في القرون الأولى من عصر النهضة ، في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر . ولم يجيء التغيير بغيته . فنحن لا نصادف تصدعا للمبادئ الأساسية في الفكر الوسيط ، أو نقصا وإنكارا صريحا لها . ومع هذا فقد ظهرت الفجوة تلو الفجوة في « نظام المراتب » الذي بدا وطيدا راسخا ، والذي ساد أفكار الناس ومشاعرهم زهاء عدة قرون . ولم يتخطى المذهب ، ولكنه بدأ يضمحل ، ويفقد سلطانه الذي لم يكن يتطرق إليه الشك .

وحل النظام الفلكي الذي جاء به كوبرنيك محل النظام الكوني الأرسطي . ونحن لا نصادف في نظام كوبرنيك أى تفرقة بين العالم الأسمى والعالم الأدنى . إذ تخضع كل الحركات مهما كانت ، أى حركات الأرض وأجرام السماء ، لنفس القواعد الكلية . وذكر « جيوردانو برونو » — وكان أول مفكر يفسر مذهب كوبرنيك تفسيراً ميتافيزيقياً — أن العالم عبارة عن كل لامتناه ، يسوده نفس الروح الإلهية اللامتناهية . فلا وجود في العالم لأية نقاط تتمتع بامتيازات خاصة . فلا « أعلى » ولا « أسفل » . وبدأ النظام الاقطاعي في عالم السياسة يتحلل ويتداعى كذلك : فظهرت في إيطاليا نظم سياسية من نوع مختلف . ففيها نصادف أنظمة طغيانية تميز بها عصر النهضة ، كان بعضها من النظم الفردية كنظام الكوندوتيري في عصر النهضة . واعتمد البعض الآخر على حكم العائلات الكبيرة كعائلة فيسكونتي وسفورزا في ميلانو أو عائلة المديشي في فلورنسا أو الجونزاجاس في مانتوا .

الدولة الدنيوية الحديثة

كان هذا هو المسرح السياسي وتفكرى الذى ظهر فيه كتاب الأمير لماكيافيلى . ولو بحثنا الكتاب من هذه الزاوية ، فإننا لن نصادف أية صعوبة فى تحديد معناه ، وموضعه الصحيح فى اتجاه الحضارة الأوروبية . وعندما تصور ماكيافيلى مخطط كتابه ، كان مركز ثقل العالم السياسى قد انتقل إلى موضع آخر ، فاتخذت قوى جديدة الصدارة ، وكان من الواجب أن يحسب حسابها . فهى قوى لم تكن معروفة كل المعرفة فى نظم العصر الوسيط . وسوف نشعر بدهشة بالغة عند دراسة كتاب الأمير لماكيافيلى ، عندما ندرك إلى أى أحد تركز فكره كله حول هذه الظاهرة الجديدة ، فهو عندما يتحدث عن الأشكال المعتادة من الحكومات ؛ أو عن (الجمهوريات - المدن) أو عن النظام الملكى الوراثى ؛ فإنه يتحدث فى إيجاز ، وكأن كل هذه الأشكال - من الحكومات العريقة لم تستطع إثارة حجب استطلاعها ؛ وكأنها غير جديرة باهتمامه من الناحية العلمية . ولكنه عندما يشرع فى وصف « الرجال » الجدد ؛ وعندما يشرع فى تحليل الامارات الجديدة ، فإنه يتحدث فى نغمة بعيدة الاختلاف . إذ لا يظهر لديه الاهتمام فحسب ، ولكنه يبدو مسحورا مبهورا . ونحن نشعر بهذا الافتتان القوى الغريب فى كل كلمة قالها عن شيزارى بورجيا . فلقد كانت رواية ماكيافيلى للطريقة التى اتبعها شيزارى بورجيا للإخلاص من أعوانه ، جديدة فى أسلوبها وفكرتها . فهى من أكثر كتاباته تميزا . (٤) واستمر ماكيافيلى طويلا يشعر بنفس الشعور نحو شيزارى بورجيا ؛ حتى بعد سقوطه وظل « دوق فالنتينو » (شيزارى بورجيا) مثله الكلاسيكى الأعلى ، واعترف فى إخلاص بأنه لو أنشأ دولة جديدة ؛ فإنه سيقبل دائما بالمثل الذى ضرب به شيزارى بورجيا (٥) .

(٤) Descrizione del mondo tenuto del duca Valentino nell'ammazzare

The Place of Vesalius in the Culture of Renaissance Vitellozzo Vitelli.

(الترجمة الإنجليزية لفريمورث) ضمن أعمال نيقولا ماكيافيلى الجزء الثانى ٤٨١-٤٩٠ .

(٥) فرسانو Lettere Familiari ترجم إلى الإنجليزية بعنوان (فلورنسا

١٨٨٣ - ص ٣٩٤) .

ولا يصح إرجاع كل هذا إلى أى استلطاف شخصى لشيزارى بورجيا .
 فليس هناك أى مبرر يدفع ماكيافيللى إلى حبه ، وعلى عكس ذلك ، فقد
 كانت لديه دوافع قوية تحثه على انتقاء شره . وكان ماكيافيللى دائماً الاعتراض
 على سلطة البابا الدنيوية . فقد رأى فيها خطراً فادحاً يهدد حياة إيطاليا السياسية ،
 ولم يسع أحد لتوسيع سلطان الكنيسة فى المسائل الدنيوية مثلاً فعل شيزارى
 بورجيا . وكان ماكيافيللى يترك جيداً من جهة أخرى أن انتصار سياسة شيزارى
 بورجيا يعنى خراب جمهورية فلورنسا . فكيف تكلم ماكيافيللى إذن ...
 رغم كل ذلك — عن عدو موطنه بمثل هذا الإعجاب ، بل شعر نحوه
 بنوع من الاحترام والتقدير لعله لم يشعر بهما أى مؤرخ آخر تجاه
 شيزارى بورجيا . لن يتضح لنا ذلك جلياً إلا إذا راعينا أن المصدر
 الفعلى لإعجاب ماكيافيللى لم يكن بورجيا نفسه ، وإنما كان « نظام
 الدولة الجديدة » التى ابتدعها . فماكيافيللى هو أول مفكر يدرك
 ما كان يعنيه هذا النظام السياسى الجديد . فلقد أدرك أصله ، وتوقع الآثار
 المترتبة عليه . وتنبأ فى أفكاره بالاتجاه الذى ستتبعه الحياة السياسية فى
 أوروبا مستقبلاً ، وكان هذا الإدراك هو الذى حثه على دراسة شكل
 الإمارات الجديدة بعناية فائقة واستيفاء . وكان يعلم كل العلم أن
 هذه الدراسة فى حالة مقارنتها بالنظريات السياسية السابقة ستبدو شاذة غير
 مألوفة . واعتدوا عن الاتجاه غير المألوف الذى بدا فى فكره فقال فى
 الفصل السادس من كتاب الأمير :

« ينبغى ألا يبدو غريباً فى نظر أى إنسان إذا أنا استشهدت فيما أقول
 بالإمارات والأمراء والدول — وهى أشياء مستحدثة للغاية وأمثلة عظيمة
 بارزة . . . أقول إذن إن السيطرة على أية إمارة قد تم الحصول عليها حديثاً
 بوساطة من لم يكن أميراً من قبل أمر عسير إلى حد ما بالنسبة لقدرات
 الشخص الذى يتولى أمر هذه الإمارة . ولما كان من الضرورى الحصول
 على قدر كبير من الشجاعة والخلق — أو من الحظ الحسن فى أقل تقدير —
 للارتقاء من أية مرتبة عادية إلى مرتبة الأمير ، فإنه يمكننا القول بأنه من

غير المستبعد أن ينجح نفس الشخص في التغلب على الكثير من الصعاب المترتبة إما اعتمادا على هذه الشجاعة أو قوة الخلق ، وإما اعتمادا على الحظ الحسن » (٦) .

ونحدث ماكيافيلي عن تلك الدولة التي اعتمدت على التقاليد فحسب ، أو على أسس شرعية فحسب ، بإزدراء وسخرية واضحة ، وذكر أن الإمارات الكنسية سعيدة الحظ للغاية ، لأنها قادرة على المحافظة على كيائها في سهولة ويسر بفضل تسليحها بالنظم الدينية العريقة واعتمادا على سلطة وقوة . « على أن اعتمادها على رعاية الكائن الاسمي المباشر ، وعلى توجيه الكائن الاسمي الذي ساعد على رفعها ومؤازرتها ، والذي تتجاوز أفعاله قدرات عقولنا الضعيفة ، قد جعل من اللحم والغرور ادعاء أى لإنسان القدرة على تفسير هذه المسائل ، ولذا فإننى أرجو المعذرة لاضطرارى إلى التنحى عن خوض موضوع من هذا القبيل » (٧) . وما كان يحتلب اهتمام ماكيافيلي كان شيئا مختلفا عن مثل هذه الصور الهادئة الوديعة من الحكومات . لقد كان يشتد النظم السياسية التي جاءت بها القوة ، والتي تعتمد على هذه القوة في المحافظة على ذاتها .

على أن هذه الناحية السياسية ليست كل شيء . فلكي يكتمل فهمنا لنظرية ماكيافيلي ، علينا أن نراها في ضوء نظرة أكثر اتساعا من ذلك ، علينا أن نضيف إلى وجهة النظر السياسية وجهة النظر الفلسفية . وأغفل هذا العامل المساعد في المشكلة بغير وجه حق ، تنافس الساسة وعلماء الاجتماع والمؤرخون على تحليل كتاب الأمير لماكيافيلي والتعاقب عليه ونقده ، إلا أننا لا نصادف في مراجعتنا الخاصة بتاريخ الفلسفة الحديثة أى فصل خاص بماكيافيلي ، وهذا أمر يمكن فهمه وتبريره . فلم يكن ماكيافيلي فيلسوفا بالمعنى الكلاسيكى أو بالمعنى المعروف في العصر الوسيط . فليس لديه أى مذهب تأملى ، أو حتى أى مذهب في السياسة ، ومع هذا فقد كان لكتابه

(٦) الأمير - الفصل السادس . ص ٢٢٣ .

(٧) المرجع نفسه الجزء الثاني ص ٢٨١ .

تأثير قوى غير مباشر على الاتجاه العام للفكر الفلسفي الحديث . إذ كان ماكيا فيلي أول من انشق في صورة واضحة على الاتجاه المدرسي ، فلقد حطّم أهم دعامة قام عليها هذا الاتجاه أي « نظام المراتب » .

ولقد تكرر استشهاد الفلاسفة في العصر الوسيط بقول القديس بولس بأن كل ناسطان مستمد من الله (٨) واعترف بوجه عام بالأصل الإلهي للدولة ، واستمر هذا المبدأ يسود بكل قوته في بداية العصر الحديث . وظهر على سبيل المثال في أكمل صورة له في نظرية « سواريز » . ولم يجرؤ أحد حتى أقوى أنصار مذهب استقلال السلطة الدنيوية وعدم تبعيتها على إنكار هذا المبدأ الذي يرجع كل سلطان إلى الله . أما ماكيا فيلي فإنه لم يهاجمه ، ولكنه اكتفى بتجاهله . فهو يتكلم اعتماداً على تجربته السياسية . ولقد علمته تجربته أن السلطة من الناحية الواقعية والفعلية بعيدة كل البعد عن أن تكون إلهية . فلقد رأى أولئك الذين أنشأوا « الإمارات الجديدة » ، وقام بدراسة أساليبهم بشغف . والاعتقاد باعتماد قوة هذه الإمارات الجديدة على الله لا يبدو أمراً منافياً للعقل فقط ، بل هو دليل على الكفر كذلك ، وكان على ماكيا فيلي [السياسي الواقعي أن يتعد نهائياً عن القاعدة التي اعتمد عليها النظام في العصر الوسيط . فلقد بدا الأصل الإلهي المزعوم لحقوق الملوك أمراً وهمياً كلية ، من آثار الخيال ، وليس من آثار الفكر السياسي (٩) ويذكر ماكيا فيلي في الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير :

« بقي علينا أن نعين على أي نحو ينبغي أن يكون سلوك الأمير تجاه رعاياه وأصدقائه . على أنه لما كان كثيرون قد كتبوا في هذا الموضوع ، فربما بدا من الغرور إضافة أي شيء آخر ، وبخاصة لأنني سأختلف اختلافاً واسعاً في الرأي عن الآخرين . ومع هذا ، ولما كانت غايي الوحيدة من الكتابة هي هداية هؤلاء الناس بالنظر إلى معرفتي الكاملة بمثل هذه المسائل ، فإنني أعتقد

(٨) انظر القديس بولس « لرومان » ص ١٣ - ١

(٩) فون « جيركه » المرجع السابق (الفصل التاسع ص ١٠٧ — الترجمة الإنجليزية

أنه من الأفضل أن أصورها كما هي ، بدلا من أن أتجه إلى الترفيه بذكر
أمثلة وهمية لجمهوريات وإمارات لم يسبق لها وجود على الإطلاق ، كما
فعل آخرون » (١٠) .

ولم يتبع مكيافيلي الأساليب المعتادة في مجادلات المدرسين . فهو لم
يتعرض على الإطلاق للمذاهب السياسية أو القواعد السياسية . وبدت وقائع
الحياة السياسية في نظره هي البراهين الصحيحة الوحيدة . فإن الإشارة إلى
الأشياء كما هي في طبيعتها وحدها كفيلة بالقضاء على مذهب « المراتب »
و « الحكم الإلهي » .

هنا أيضا تصادف ما حدث في عصر النهضة من ارتباط وثيق بين
« الكونيات الجديدة » و « السياسة الجديدة » . فلقد اختفى في الحالين
الاختلاف بين العالم الأدنى والعالم الأعلى . إذ يتبع العالم الأدنى والعالم
الأعلى نفس المبادئ ، ونفس القوانين الطبيعية . فهناك مستوى واحد
للأشياء في كل من النظام الفزيائي والنظام السياسي . ولقد درس
مكيافيلي الحركات السياسية ، وحللها ، بنفس الروح التي اتبعها
جاليليو بعد ذلك بقرن عندما درس حركات الشهب والنيازك . فأصبح
مؤسس نوع جديد من العلم الخاص بالاستاتيكا السياسية والديناميكا السياسية.

وربما كان من الخطأ من جهة أخرى القول بأن غاية مكيافيلي الوحيدة
قد اتجهت إلى وصف وقائع سياسية معينة بأكبر قدر مستطاع من الدقة
والوضوح ، ولو صح ذلك ، لكان معناه أنه اتجه الاتجاه المؤرخين لا اتجاه
الباحثين النظريين في السياسة ، لأن وضع أية نظرية في السياسة يتطلب ما هو
أكثر من ذلك . فهو يتطلب مبدأ بناء يعتمد عليه في جميع الوقائع
وتركيبتها . ولقد وجدت الدولة الدنيوية قبل عهد مكيافيلي بأمد بعيد .
وكان من بين الأمثلة الأولى لصيغ الحياة السياسية بالصيغة الدنيوية الكاملة ،
الدولة التي أنشأها فردريك الثاني في جنوب إيطاليا . ولقد أنشئت هذه

(١٠) الأمير - المرجع السابق الجزء الثاني ص ٣٢٠ .

الدولة قبل قيام ماكيافلي بتأليف كتابه بثلاثة قرون . وكانت هذه الدولة ملكية مطلقة بالمعنى الحديث ، ومتحررة من أى تأثير من الكنيسة . ولم يكن المشتغلون بهذه الدولة من الأكليروس ، بل كانوا من عامة الشعب . وشارك المسيحيون والعرب واليهود على قدم المساواة فى أعمال الإدارة ، ولم يستعبد أى أنسان لأسباب دينية ، فلم تعرف فى بلاط الملك فردريك الثانى أية تفرقة بين الطوائف أو بين الشعوب والأجناس . وانصب الاهتمام بصفة أساسية على الحكومة « الدنيوية » .

وكانت هذه الحادثة من الوقائع الجديدة بمعنى الكلمة . إذ ليس لها أى مثيل فى حضارة العصور الوسطى . على أن هذه الواقعة لم تصادف من الناحية النظرية أى تغيير أو تفسير . فلقد نظر إلى الملك فردريك الثانى على الدوام على أنه من أساطين الكفر . وقامت الكنيسة مرتين بحرمانه من رعايتها ، وأدانه حتى دانتى « ذاته » ، الذى شعر تجاهه بإعجاب شخصى كبير ، ورأى فيه نموذجا للملك العظيم . واختار له فى كتاب الجحيم — رغم ذلك — كائى كافر سعيير جهنم ويثس المصير (١١) . وقيل عن كتاب « القانون » الذى سار عليه فردريك الأكبر بأنه يعد بداية للبيروقراطية الحديثة . على أن أفكار فردريك لم تكن عصرية على أى نحو ، رغم عصرية أفعاله السياسية . فهو عندما يتحدث عن نفسه ، وعن أصل امبراطوريته لا يتكلم كأحد الشكاك ، أو الكفرة ، بل يتكلم كواحد من المتصوفين . فهو يدعى وجود صلة شخصية مباشرة تربطه بالله . وهذه الصلة الشخصية هى التى جعلته مستقلا تمام الاستقلال عن كل تأثير كنسى ، أو مطالب كنسية ، كما جاء فى وصف أفكاره ومشاعره الذى كتبه مؤلف سيرته :

« اختارته العناية الإلهية هو وحده ورفعته على العرش مباشرة . لقد أحاطت النعمة الإلهية آخر آل هوهنشتافن بهالة من المجد والسحر ، فاقت أية

هالة أحاطت بأى امبراطور آخر ، بحيث أصبح فى منأى عن الكفار وكيدهم ، ولم تحجب الحكمة الإلهية الامبراطور ولكنها تكشفته فيه فى صورة عقل سام . فلقد وصف بأنه (من الهداة الذين ساروا فى طريق العقل) « (١٢) .

الدين والسياسة

وبدت مثل هذه المعانى الغيبية فى نظر ماكيافيلى غير مفهومة على الإطلاق . فلقد اجشت فى نظريته كل الأفكار ومثل الحكم الإلهى السابقة من جذورها . على أن ماكيافيلى لم يعن من ناحية أخرى على الإطلاق فصل السياسة عن الدين . فلقد كان خاضعا للكنيسة ، ولكنه لم يكن معاديا للدين ، وكان على عكس ذلك مقتنعا بأن الدين من العناصر الضرورية فى حياة الإنسان الاجتماعية . ولكن هذا العنصر لا يستطيع فى مذهبه ادعاء أية حقيقة روحانية مستقلة مطلقة . إذ تعتمد قيمته اعتمادا كليا على تأثيره على الحياة السياسية . واتباعا لهذا المعيار ، تكون المسيحية قد احتلت أدنى مكانة ، لأنها تتعارض تعارضا تاما مع كل فضيلة سياسية حققة ، فهى قد جعلت الرجال يتصرفون بالأنوثة والضعف . ويقول ماكيافيلى : « إن ديننا بدلا من أن يرفع من شأن الأبطال ، جعل هذه الرفعة من حظ المنحطين والسذج ، على حين لا يؤله الوثنيون سوى المتشبعين بالجد الدينى ككبار القادة والحكام النابهين » (١٣) واعتقد ماكيافيلى أن نظرة الوثنيين للدين هى النظرة المعقولة الوحيدة . فى روما ، كان الدين قادرا على أن يصبح المصدر الوحيد لعظمة الدولة ، بدلا من أن يكون مصدر ضعفها ، وسخر الرومان على الدوام الدين لصالح الدولة ، واستفادوا به فى حروبهم . (١٤) وسيان إذا كانوا قد قاموا بذلك بنية حسنة ، أم قاموا به لغرض خاص . ومن دلائل اتصاف الامبراطور الرومانى « ثوما بوميلوس » بالحكمة أنه استمد قوانينه من مصدر خارق : وأنه

-
- (١٢) إرنست كاتروفيتش « فردريك الثانى » - الطبعة الإنجليزية Lorimer
(لندن - كونستابل ١٩٣١ ص ٢٥٣ . - راجع كذلك الفصل الخاص ص ٢١٠-٢١٨) .
(١٣) المطارحات . الكتاب الثانى - الفصل الثانى .
(١٤) المرجع نفسه - الفصل الثالث عشر الكتاب الأول .

أقنع أهل روما بأن هذه القوانين من وحى حديثه مع العرافة انجريا (١٥) .
وبذلك يكون الدين قد بدا ضروريا لا غنى عنه حتى في مذهب ما كيا فيلي ،
ولكنه لم يعد غاية في ذاته ، بل أصبح أداة في يد الحكام السياسيين . فهو
ليس أساس حياة الناس الاجتماعية — بل سلاح قوى في المشاحنات السياسية.
وينبغي أن يثبت هذا السلاح قوته من الناحية العملية . فلقد أثبت أى دين
سلبى أو أى دين يتباعد عن العالم ، بدلا من أن ينظمه ، إنه سبب دمار كثير
من الممالك والدول . فالدين لن يكون خيرا إلا إذا أحدث نظاما خيرا ،
ويصحب النظام الخير عادة حسن الطالع والتوفيق (١٦) . هنا تحققت
آخر خطوة ، فلم يعد الدين مرتبطا بأى نظام علوى ، وفقد كل قيمه
الروحية . وأتمت عملية صيغ الحياة بالصيغة الدنيوية مهمتها . فلم تعد الدولة
الدنيوية قائمة من الناحية الفعلية فحسب ، بل من الناحية الشرعية أيضا ،
بعد أن اهتدت إلى تبرير نظرى يثبت شرعيتها .

(١٥) المرجع نفسه — الفصل الحادى عشر الكتاب الأول .

(١٦) المرجع نفسه .

١٢ - ذبول النظرية الجديدة في الدولة

انعزال الدولة وأخطاره

برهان ماكيافيلي في جملته ، واضح متناكسك ، ومنطقه سليم . ولو قبلنا مقدماته ، تعذر علينا رفض النتائج التي اهتدى إليها . ولقد جعلنا ماكيافيلي نظرق أبواب عالم جديد . فلقد تم الوصول إلى الغاية المبتهاة ، وأصبحت الدولة تامة الاستقلال . على أن هذا لم يتحقق إلا بعد دفع ثمن باهظ ، فالدولة مستقلة كل الاستقلال ، إلا أنها قد أصبحت منعزلة انعزالا كاملا في الوقت نفسه . إذ استطاع سكين ماكيافيلي الحادة تمزيق كل الخيوط التي كانت في العصور الغابرة تربط برباط عضوي وثيق الدولة بالوجود الإنساني برمته . لقد فقد العالم السياسي ارتباطه بكل صور الحياة ، من دينية وميتافيزيقية وأخلاقية وحضارية . إنه يقف وحيدا في فراغ .

وأما أن هذا الانعزال الكامل قد أدى إلى أخطر العواقب ، فأمر لا ينبغي إنكاره . ولا فائدة من تجاهل هذه العواقب أو انتهوين من شأنها . فعلى مواجهتها وجها لوجه . ولا أعني بذلك أن ماكيافيلي كان على دراية كاملة بكل ذبول نظريته السياسية . وفي تاريخ الفكر ، ليس من الأمور غير المألوفة أن يضع مفكر نظرية ثم ينحني عليه معناه ومغزاها كاملا . وعلى ضوء ذلك عاينا أن نفرق بين ماكيافيلي والماكيافيلية . فلقد جاءت الماكيافيلية بأشياء كثيرة لم يتوقعها ماكيافيلي . إن ماكيافيلي قد تكلم وأصدر أحكاما اعتمادا على تجربته الشخصية : تجربته سكرتير الدولة فلورنسا ، وذلك بعد أن درس في عناية وتبصر « الإمارات الجديدة » في نهضتها وتدهورها . ولكن هل يمكن أن تقارن الدول الصناعية الإيطالية الصغيرة في الشنكواشتو (القرن السادس عشر) بالملكيات المطلقة في القرن السابع عشر وبصور الديكتاتورية الحديثة ؟ . وأعجب ماكيافيلي إعجابا فائقا بالوسائل التي لجأ إليها

شيزارى بورجيا لتصفية خصومه ، ولكننا إذا قارنا هذه الوسائل بما جاء فيما بعد من فنون أعظم براعة فى الجرائم السياسية ستبدوا لنا هذه الوسائل عبثا صبيانيا . وكشفت الماكيافيلية عن حقيقتها وعن أخطارها الفعلية عندما طبقت مبادئها فيما بعد على نطاق واسع وفى ظروف سياسية جديدة بعيدة الاختلاف . ويجوز لنا تبعا لذلك القول بأن عواقب نظرية ماكيافيلي لم تتبين فى جلاء حتى جاء عصرنا . فلقد أصبحنا قادرين على دراسة الماكيافيلية فى صورتها المكبرة :

وثمة عامل آخر حال دون ازدهار الماكيافيلية . فلقد لعبت نظرية ماكيافيلي فى القرون التى تلت ذلك ، أى فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر دورا هاما فى الحياة السياسية العملية . ولكتنا إذا تكلمنا من الناحية النظرية ، نستطيع القول باستمرار وجود عدة قوى فكرية وأخلاقية استطاعت مناهضة تأثيرها . فلقد كان جميع المفكرين السياسيين فى هذا العهد ، باستثناء فيلسوف واحد هو هوبز ، من أنصار نظرية الحق الطبيعى فى الدولة . إذ نظر جروشيوس وبوفند ورفوروس وولوك للدولة كوسيلة ، وليست غاية فى ذاتها . ولم تكن فكرة الدولة « الشمولية » معروفة عند هؤلاء المفكرين . وظل هناك على الدوام مجال معين من حياة الفرد ومن الحرية الإنسانية لا تستطيع الدولة الاقتراب منه . وتمتعت الدولة كما تمتع الحاكم بالارتفاع عن القانون ، ولكن المعنى الوحيد لهذا القول هو التحرر من أى تهديد بوساطة القانون ، ولكنه لم يعن الإعفاء من أى التزام أخلاقى . وبعد بداية القرن التاسع عشر ، تعرض كل ذلك على حين غرة للشك . فلقد شنت الرومانتكية حملة عنيفة ضد نظرية الحق الطبيعى . وتكلم الكتاب والفلاسفة الرومانتكيون بلغة الروحانيين . وإن كانت هذه الروحانية الميتافيزيقية ذاتها هى التى مهدت الطريق أمام نوع مطلق من المادية فى الحياة السياسية ، تميز بغرابته وجموده . ومن المسائل المثيرة للاهتمام فى هذا الصدد ، والجديرة بالملاحظة إلى أبعد حد . أن يصبح المفكرون المثاليون فى القرن التاسع عشر من أمثال فيشته وهيجل من المدافعين

عن مـاكـيافـيلـي ومن المؤيدين للمـاكـيافـيلـية . وأزـيل آخـر عـائـق اعـرـض طـريق
المـاكـيافـيلـية بعـد تداعـى نظـرية الحق الطـبيـعـي . فلم يـعـد هـنـاك أى سـلـطان فـكـرى
ومعـنـوى يقـف فـى وجـه المـاكـيافـيلـية ، أو يعـرـض حـتى سـبـيلـها . لـقد أـصـبـح
انتصارها كاملا . ولم يـعـد هـنـاك ما يعـتـارض مـعـها فـيـا يـيـدو .

المشكلة الاخلاقية عند مـاكـيافـيلـي

وأما أن كتاب الأمير لمـاكـيافـيلـي قد احتوى على معان لأخلاقية
إلى أبعد حد ، وإن مـاكـيافـيلـي لم يـتـردـد فـى توصية الحاكم باتباع كل أنواع
الخداع والغدر والقسوة فأمر لا يـحـتمـل أى نزاع . وتعـدـد عـدد لـيس بالـقـليل
من الكتاب المحدثين ، رغم هذا ، إغماض أعينهم عن هذه الحقيقة
الواضحة . وبدلا من اتجاههم إلى تفسيرها ، فلنهم بدلوها جهوداً طائلة
لإنكارها . فهم يذكرون لنا أن الوسائل التي أوصى مـاكـيافـيلـي باتباعها .
رغم إمكان الاعتراض عليها في ذاتها ، لم تقصد غير «الخير العام» . وعلى
الحاكم احترام هذا الخير العام . ولكن أين يمكننا العثور على هذا التحفظ
النظري ؟ . فلقد تحدث كتاب الأمير بروح مختلفة ، ولم يعرف مثل هذه
الحلول الوسط . فالكتاب يصف وصفا محايدا كاملا السبل والوسائل التي
يمكن بواسطتها الحصول على السلطة السياسية والمحافظة عليها . ولم يتضمن أية
كلمة عن كيفية الاستفادة الصحيحة بهذه السلطة . فهو لم يجعل هذه الاستفادة
مقصودة على أية اعتبارات خاصة بالدولة . ومضت عدة قرون حتى أمكن
للوطنيين الإيطاليين اكتشاف كل مثلهم السياسية والقومية في كتاب مـاكـيافـيلـي .
فقال الفيرى إننا نصادف في كل كلمة قالها مـاكـيافـيلـي نفس الروح ، روح
العدالة ، والحماسة للحرية والعظمة والحقيقة . ومن يحسن فهم كتاب
مـاكـيافـيلـي سـيـتـحـمـس بالـضـرورة للحرية ، وسـيـصـبـح من المحبين المستنيرين
لكل الفضائل السياسية (١) .

(١) لألفيرى Chiunque ben legge e nell'autore s'immedesima non può riuscire
se non un focoso entusiasta di libertà e un illuminatissimo amator d'ogni
politica virtù del principe e delle lettere.

على أن هذا لم يكن أكثر من إجابة بليغة عن سؤالنا ، ولكنه ليس بالإجابة الفلسفية . والقول بأن كتاب الأمير لماكيافيلي نوع من البحث الاخلاقي ، أو أنه من المراجع في فضائل السياسة محال . ولسنا في حاجة إلى الخوض في مناقشة المشكلة التي كثرت مناقشتها الخاصة بهل يعد الفصل الأخير من كتاب الأمير الذي تضمن دعوى لتحرير إيطاليا من ربة البرابرة جزءا متكاملًا من الكتاب ، أم هو إضافة قد جاءت فيما بعد . ولقد تحدث كثيرون من الباحثين المحدثين لماكيافيلي عن كتاب الأمير ، وكأن الكتاب بأسره لم يكن أكثر من تمهيد لهذا الفصل الختامي ، وكأنه لم يكن مجرد ذروة للكتاب ، بل كان خلاصة وافية لأفكار ماكيافيلي السياسية كذلك . ولاني أعتقد أن هذا الرأي خاطيء ، وبقدر ما أستطيع أن أدرك مهمة إثبات هذه المسألة تقع على المدافعين عن الفكرة . فهناك اختلافات واضحة بين الكتاب إذا نظر إليه في جملته ، وبين الفصل الأخير . وهي اختلافات في المضمون والأسلوب . وتحدث ماكيافيلي في هذا الكتاب ذاته بلهجة بدا فيها عدم الانحياز على الإطلاق . ويستطيع أى إنسان أن يصغى إلى ماقاله ، وأن يؤول نصائحه كما يشتهي . إذ يمكن أن ينتفع بها الإيطاليون ، وأعدى أعداء إيطاليا كذلك . وناقش ماكيافيلي في الفصل الثالث في أسباب كل الأخطاء التي اقترفها لويس الثاني عشر عند غزو إيطاليا ، وقال أنه لو لم يرتكب لويس الثاني عشر هذه الأخطاء لما صادف أى عناء في بلوغ غايته ، وهي الاستيلاء على إيطاليا كلها . ولم يعبر ماكيافيلي عند تحليله للأفعال السياسية عن أى مشاعر دالة على العطف أو النفور . وإذا عبرنا عن ذلك بلغة سبينوزا قلنا إنه قد تحدث عن هذه الأشياء وكأنها خطوط مستقيمة ومسطحات أوجدادات . ولم يهاجم ماكيافيلي مبادئ الأخلاق ، ولكنه لم يكشف لهذه المبادئ أية فائدة عند الربط بينها وبين مشكلات السياسة . ونظر ماكيافيلي إلى المعارك السياسية وكأنها باريات لاشطرنج . فهو قد درس أصول اللعبة على خير وجه ، ولكنه لم يقصد إطلاقا تغيير هذه الأصول أو نقدها . فلقد علمت تجربته السياسية الوجود لأية لعبة سياسية لا تعتمد في لعبها على الغش والخداع والحيانة والغدر . لم يوجه ماكيافيلي إلى هذه الأشياء اللوم

أو الثناء ، فما كان يعنيه فقط هو الاهتمام إلى أفضل لعبة ، واللعبة التي تساعد على كسب المباراة . وعندما يضع أحد أبطال لعبة الشطرنج خطة جريئة ويحرك بيدق اللعبة في براعة ، أو عندما يحاول خداع منافسه بوساطة كل أنواع الخداع والحيل ، فإننا نظرب ونعجب بمهارته . وكان هذا بدقة نفس اتجاه ماكيافيلي عندما تأمل المشاهد المتغيرة في المسرحية السياسية الكبرى التي كانت تمثل أمام عينيه . فهو لم يشعر باهتمام عميق بذلك ، بل شعر بانبهار وافتتان . ولم يستطع كتمان آرائه . فهو يهز رأسه تارة عندما يشاهد لعبة رديئة . ويصفق تارة أخرى لمعجبا . ولم يخطر بباله قط أن يسأل عن شخصية اللاعب . فقد يكون اللاعبون من الارستقراطيين أو الجمهوريين أو البرابرة أو الإيطاليين ، أو من الأمراء الشرعيين أو المقتصبين . فسيان كل ذلك في نظر من يهتم باللعبة لذاتها ، ولا شيء غير اللعبة ، كما لا يخفى . وكان ماكيافيلي في بحثه النظري يميل إلى نسيان أن القاشمين باللعبة ليسوا بيدق شطرنج ، بل هم أناس حقيقيون من لحم ودم ، وأن صالح هؤلاء البشر هو بيت القصيد .

حقا إن اتجاه ماكيافيلي الدال على عدم المبالاة ، قد أفسح الطريق في الفصل الأخير أمام اتجاه جديد كل الجدة . فلقد تخلص ماكيافيلي فجأة من طريقته المنطقية ، ولم يعد أسلوبه تحليليا ، بل اتخذ طابعا بلاغيا . وأن مقارنة هذا الفصل الأخير بموعظة ايزوقراط التي وجهها إلى فيليب قد استندت بحق إلى أساس (٢) . وقد نميل من الناحية الشخصية إلى تفضيل اللهجة العاطفية التي ظهرت في الفصل الأخير على اللهجة المحايدة المعتدلة التي سادت باقي الكتاب . على أنه من الخطأ الظن بأن ماكيافيلي قد أخفى آرائه في هذا الكتاب ، وأن ما قاله كان مجرد كذب وتدليس . إن كتاب ماكيافيلي كان مخلصا وأميناً ، ولكنه كان من وحى نظريته إلى معنى نظرية معينة في السياسة ، ومهمتها . وينبغي أن تتجه مثل هذه النظرية إلى الوصف والتحليل : لا إلى اللوم والتعريض .

(٢) ملاحظات « بورده » في طبعة « المطارحات » ص ٢٦٦ .

ولم يشك أحد على الإطلاق في وطنية ماكيافيلي . ولكن علينا ألا نخلط بين ماكيافيلي الفيلسوف وماكيافيلي الوطني . إن كتاب الأمير من إنشاء مفكر سياسى بعيد التطرف : ويميل كثير من الباحثين المحدثين إلى تناسي جانب الأصالة والتطرف في نظرية ماكيافيلي ، أو بنحس حق هذا الجانب في أقل تقدير . وأحاطوا عمله في سبيل إعفائه من كل لوم ، بالغموض والإبهام ، وصوروه في صورة تجلت فيها الوداعة والبراءة ، وبدا ماكيافيلي نافها بحق في هذه الصورة . وكان ماكيافيلي الحق أكثر خطورة من ذلك . وتركز خطره في فكره لا في سلوكه . ويعنى التخفيف من حدة نظريته تزييفها . فإن أية صورة ترسم لماكيافيلي وتبدو فيها الوداعة والبراءة لن تكون صادقة من الناحية التاريخية . فهي خرافة تتعارض مع الحقيقة التاريخية ، ولا تختلف في تعارضها معها عن خرافة « الشيطان ماكيافيلي » : فاقدم كان ماكيافيلي ذاته يشتمز من الحلول الوسط . وحذر في أحكامه المرة تلو الأخرى من التردد وعدم البت . فيما يدل على عظمة روما ومجدها تجنب أنصاف الحلول في السياسة الرومانية (٣) . فالدولة الضعيفة وحدها هى التى تتصرف دائما بالتشكك في قراراتها : والقرارات المتأخرة دائما مكرودة (٤) . ويندر أن يعرف الناس في الحق كيف يتصرفون بالخير كله أو بالشر كله . على أنه يتركز في هذه النقطة أهم وجه لاختلاف السياسى الحق والحاكم الحق عن أوساط الناس ، فهو لن يقشعر من أية جرائم من النوع الذى تبدو فيه الجسامة . وهو قد يقوم بعدة أفعال حسنة ، ولكن عندما تتطلب الأحوال اتجاهه اتجاهًا مخالفًا ، فإنه سيظهر براعته في الشر (٥) هنا نسمع صوت ماكيافيلي الحقيقى ، وليس ماكيافيلي التقليدى . وحتى لو صح القول بأن كل نصائح ماكيافيلي قد قصد بها « الخير العام » ، فمن هو الحكم في هذه المسائل الخاصة بالخير العام ؟ : غنى عن البيان

(٣) و(٤) المرجع نفسه - الكتاب الثانى - الفصل الخامس عشر . الكتاب الأول
الفصل الثانى والثلاثون .

(٥) المرجع نفسه - الكتاب الأول الفصل السابع والعشرون .

لا أحد خلاف الأمير ذاته ، الذى سيميل على الدوام إلى الاعتقاد فى وجود هوية بين هذا الخير العام وبين مصالحه الخاصة . فهو سيتصرف وفقا للقاعدة القائلة (الدولة هى أنا) . وفضلا عن ذلك ، فهو أمكن للخير العام أن يبرر كل الأشياء التى نصح بها ماكياڤلى فى كتابه ، ولو أمكن الاعتماد عليه كمبرر للغش والخداع والغدر والقسوة سيتمعذر فى هذه الحالة المتفرقة بينه وبين الشر .

سيظل التساؤل، عن كيف أقدم رجل مثل ماكياڤلى ، بعقلية الجبارة السامية ، على الدفاع عن « البراعة فى الشر » ، من المعضلات الحيرة فى تاريخ الحضارة الإنسانية . وستؤدى هذه الحيرة إلى شعورنا بالدهول عندما نقارن كتاب الأمير بباقي كتابات ماكياڤلى ، إذ تضمنت هذه الكتابات جملة أشياء تبدو متعارضة تعارضا شنيعا مع الآراء التى تم عرضها فى كتاب الأمير : فلقد تحدث ماكياڤلى فى كتاب « المساجلات » كأحد الجمهوريين الراسخين . وأبدى فى هذا الكتاب عطفًا واضحا تجاه الشعب، فى المشاحنات التى دارت بين الأشراف الرومان والعوام . ودافع عن اتهام الشعب بالتقلب وعدم الولاء (٦) . وصرح بأنه يمكن الاطمئنان إلى الحريات العامة عندما يوكل أمر المحافظة عليها للشعب أكثر من الاطمئنان عليها عندما تكون فى رعاية الأشراف (٧) . وتحدث فى لهجة استخفاف عن (الوجهاء) ، أى أولئك الذين يعيشون فى ثراء واسترخاء اعتمادا على ليراد ضياعهم ، ووصف هؤلاء الناس بأنهم أصل البلاء فى أى بلد أو جمهورية . وأكثر من ذلك بلاء أولئك السادة الذين يملكون قلاعا وحصونا إلى جانب ضيعاتهم ، وتحت إمرتهم خديم وحشم يدينون لهم بالطاعة والولاء . وكانت مملكة نابلى وولاية إرومانا وولاية لومبارديا حافلة بهذين النوعين من الناس . ولذا لم تظهر فى هذه المقاطعات أية حكومة حرة ، لأن من كانوا على شاكلة هؤلاء الناس أعداء لكل

(٦) المرجع نفسه : الكتاب الأول الفصل الثالث والخمسون .

(٧) المرجع نفسه - الكتاب الرابع والخامس .

نظم حرة (٨) . ويذكر ماكيا فيلي أننا إذا راعينا هذه العوامل مجتمعة سيتضح لنا أن الشعب يتميز عن أى أمير بحكمته ووفائه (٩) .

ونحن لا نطلع فى كتاب الأمير إلا على قدر ضئيل من المعتقدات : إذ بدا الافتتان بشيزارى بورجيا فى هذا الكتاب قويا بحيث حجب تماما كل المثل العليا الجمهورية . وبدت أساليب شيزارى بورجيا المحور الخفى الذى تدور حوله نظرات ماكيا فيلي السياسية . فهو لم يستطع مقاومة اجتذاب هذا المحور لنظراته .

ويقول ماكيا فيلي فى هذا الصدد : « لم أر بعد استعراض كامل لسلوك الدوق وأفعاله أى شئ يستحق اللوم . وعلى عكس ذلك ، فإننى أركب هذه الأفعال ، بل أكرر تركيبتها كنموذج جدير بالحاكاة لكل من يصلون إلى مراكز السيادة اعتمادا على السلاح أو على تأييد الآخرين . فللتصافه بروح عظيمة ، ولأن لديه مشروعات هائلة ، ما كان فى وسعه فى مثل هذه الظروف سلوك أى طريق آخر . وإذا كان قد أخفق فائما يرجع هذا إلى الوفاة المفاجئة لوالده وحالة اليأس التى كان يعانى منها فى تلك الأزمة الحرجة » (١٠) .

وعندما وجه ماكيا فيلي اللوم إلى شيزارى بورجيا ، فإنه لم يوجهه إلى سلوكه ، أى إلى قسوته وجوره وخيائنه وميله إلى السلب والنهب ، إن ما تعرض إلى لومه هو الخطأ الوحيد الذى حدث فى حياته السياسية وهو سماحه لجوليوس الثانى أعلى أعدائه بأن ينتخب لمنصب البابوية بعد وفاة الملك الكسندر السادس . وهناك قصة تروى عن تاليران ، فيقال إنه بعد أن أعدم نابليون بونابرت الدوق أونجين قال : « ليست هذه جريمة . إنها خطأ » . ولو صحت هذه الحكاية ، لوجب علينا القول بأن تاليران قد تكلم كأحد الأتباع الصادقين لكتاب الأمير :

(٨) المرجع نفسه - الكتاب الرابع الفصل الخامس والخمسون .

(٩) المرجع نفسه - الكتاب الرابع - الفصل الثانى والخمسون .

(١٠) الأمير - الفصل السابع (السادس فى ترجمة فريمورث - ص ٢٤٧) .

لما كيا فيلى . فكل أحكام ما كيا فيلى أحكام سياسية وأخلاقية . وما يراه جديرا بالاعتراض ولا يستحق التسامح عند أى سياسى ليس جرائمه ، ولكنه أخطاؤه .

وأن اتجاه أحمد الجمهوريين إلى الاعتراف ببطولة دوق فالنتينو (شيزارى بورجيا) واختياره قلدوة يبدو أمرا شديدا الغرابة . فأى مصير يتوقع للجمهوريات الإيطالية ، وكل نظمها الحرة ، لو أنها خضعت لحاكم مثل شيزارى بورجيا ؟ ومع هذا فهناك سببان يفسران هذا التناظر الظاهرى الذى بدأ فى تفكير ما كيا فيلى . أحدهما سبب عام ، والآخر سبب خاص . فلقد كان ما كيا فيلى مقتنعا بأن كل أفكاره السياسية ذات اتجاه واقعى . إلا أننا عندما ندرس نزعة اتجاه الجمهورية ، فإننا نصادف قلدا قليلا من هذا الاتجاه السياسى الواقعى . فلقد كان ميله إلى الجمهورية أقرب إلى التفكير الأكاديمى ، منه إلى التفكير العملى ، وأقرب إلى التفكير النظرى منه إلى الناحية العملية . ولقد خدم ما كيا فيلى فى اخلاص وصدق قضية المدينة - الدولة فى فلورنسا . وحارب بوصفه سكرتيرا للدولة عائلة المديتشى . غير أنه كان يأمل فى المحافظة على وظيفته عندما استعادت عائلة المديتشى سلطانها . وبذل جهودا كبيرة لمسألة الحكم الجدد . وهذا أمر سهل فهمه . فإن ما كيا فيلى لم يقسم على اتباع أى برنامج سياسى محدد ، ولم يتصف بميله إلى الجمهورية بأى جمود أو تصلب . وكان على أتم استعداد لقبول أى حكومة أرستقراطية ، لأنه لم يجحد على الإطلاق حكومات الرعاع التى تعتمد على حكم السوق ، وذكر أن تشبيه صوت الشعب بصوت الله كان له ما يبرره (١١) . ولكنه مقتنع من جهة أخرى بأن تخصيص نظم جديدة لأية حكومة أو إعادة إنشاء أى نظم قديمة وفنا لقواعد جديدة غاية الجدة ينبغي أن يتحقق اعتمادا على رجل واحد (١٢) . فلا حول ولا قوة لأى كثرة بغير رأس (١٣) .

(١١) المطارحات - الكتاب الأول الفصل الثامن والخمسون .

(١٢) المطارحات - الكتاب الأول - الفصل التاسع .

(١٣) المطارحات - الكتاب الأول - الفصل الرابع والخمسون .

على أنه وإن كان ما كيا فيلي قد أبدى إعجابا بالعوام عند الرومان ، إلا أنه لم يعتقد الاعتقاد نفسه في قدرة مواطني أية دولة حديثة على حكم أنفسهم : فهو لم يتعلق بالأمل في استعادة حياة القدامى ، فاختلف لذلك عن كثيرين من مفكرى عصر النهضة . فلقد كان أهم دعائم الجمهورية الرومانية هو التعلق بالبطولة . ولم يعد لهذه الخاصة أى وجود على الإطلاق . وبدأت محاولات إحياء الحياة السياسية القديمة في نظر ما كيا فيلي حلما نافها . فلقد اتصف عقله بالتبصر والصفاء والرزانة ، ولم يتصف بالترمت والاندفاء كما هو الحال عند كولا دى ريتزى . ولم ير ما كيا فيلي في الحياة الإيطالية في القرن الخامس عشر أى مشجع على اتباع هذه المثل العليا الجمهورية ه وشعر بوصفه وطنيا يعطف شديد تجاه أبناء وطنه ، ولكنه قسا عليهم قسوة بالغة في أحكامه بوصفه فيلسوفا ، وكانت مشاعره قريبة من الازدراء . ولم يستطع مصادفة بعض آثار الحب الحرية والتعلق كما كان الحال فيما مضى إلا في الشمال . وذكر أن ماساعد على إنقاذ أهل الشمال هو أنهم لم يتعلموا عادات الفرنسيين والإيطاليين والأسبان ، وهى مؤثرات في نظره أدت إلى إفساد العالم (١٤) . وكان الحكم الملى أصله ما كيا فيلي على عصره قاطعا . فلم يسمح لأى إنسان بالشك فيه ويقول :

«لست أدري هل أكون جليرا بأن أضمر إلى صفوف أولئك الذين ينجدون أنفسهم لو أننى أفرطت في هذه المقالات التى أكتبها في البناء على العصور القديمة للرومان في الوقت نفسه الذى أتوجه فيه باليوم إلى عصرنا . وفي الحق ، ألم يكن السمو الذى ساد حينئذ والفساد الذى يسود الآن أكثر وضوحا من الشمس . إن من واجبي زيادة التزام الخلد فيما أنوى قوله ولكن لما كان هذا الشيء واضحا للغاية بحيث يستطيع كل إنسان رؤيته ،

(١٤) المرجع نفسه - الفصل الخامس والخمسون .

Perchè non hanno potuto pigliare i costumi, nè franciosi ne spagnuoli, nè italiani, le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo

لذا سأجرباً فأبوح في حرية بكل ما أعتقد عن كل من العصور القديمة والحديثة على السواء حتى تنساق عقول الشباب الذين يتصادف قراءتهم لكتاباتي إلى الإعراض عن النماذج الحديثة ، وأن يكونوا على استعداد لاتباع تلك الأمثلة التي ظهرت في العصور القديمة عندما تنهأ لهم الفرصة «(١٥)» .

ولم يكن ماكيافيلي بأى حال راضيا عن الإمارات الحديثة . والنظم الطغيانية الحديثة خصيصا . فهو لم يحقق في إدراك كل عيوبها وشرورها . إلا أن هذه الشرور قد بدت في ضوء الظروف والأحوال في العصر الحديث أمرا محتملا . وليس من شك في أن ماكيافيلي كان ينفر من أغلب الاجراءات التي نصح حكام الدول الحديثة باتباعها . فلقد ذكر في إسهاب أن هذه الاجراءات ضرورات قاسية نافعة ، وأنها لا تدعو إلى نفور أى مسيحي فحسب ، بل ينفر منها أى حاكم متحضر أيضا . فهي بشعة يشتر منها أى إنسان مما يدعو إلى تفضيل أية حياة شخصية عادية على أن يصبح ماكا يخضع لمثل هذه الأساليب التي تمتعها البشرية . ولكن كما أضاف ماكيافيلي - وهو قول له أهمية مميزة خاصة - إن أى إنسان لا يستطيع أن يسلك سبيل الخير ، سيضطر محافظة على ذاته أن يطرق طريق الشر . (١٦) . فلما أن يحيا حياة خاصة وديعة محمودة ، أو يشارك في حلبة السياسة والصراع من أجل القوة ، ويضطر إلى اتباع أعنف الوسائل وأكثرها تطرفا للمحافظة على سلطانه . فليس هناك اختيار بين هذين البديلين .

ونحن عندما نتحدث عن لا أخلاقية ماكيافيلي علينا ألا نفهم كلمة (لا أخلاقية) بمعناها الحديث . فلم يكن حكم ماكيافيلي على الأفعال الانسانية خاضعا لوجهة نظر « تتجاوز الخير والشر » . فهو لم يكن يزدرى الأخلاق ، ولكنه كان قليل التقدير للناس . ولو كان من الشكاك لصح القول بأن شكه كان شكا في البشر لا شكا فلسفيا . ويمكن مصادفة أفضل دليل عن شكه الراسخ وسوء ظنه العميق في الطبيعة البشرية في كوميدته

(١٥) المرجع نفسه - الكتاب الثاني - التمهيد - ترجمة تومسون . ص ١٩١ .

(١٦) المرجع نفسه - الكتاب الأول الفصل السادس والعشرون .

« ماندراجولا » . ولعل هذه الآلية الأدبية الكوميدية قد كشفت عن آراء ماكيافيلي في معاصريه أكثر من كل كتاباته السياسية والتاريخية . فلقد كان يائسا من كل أبناء جيله وأبناء بلده ؛ وحاول في كتاب الأمير أن يؤكد الاعتماد نفسه عن أثر انحراف الناس من الناحية الأخلاقية على عقول الحكام . إن هذه الفكرة ركن أساسي وجزء لا يتجزأ من حكمته السياسية . فأول شرط لحكم الناس يتطلب فهم طبيعة الإنسان . ولئن نستطيع فهم هذا الإنسان مادنا نتوهم اتصاف الإنسانية « بالخير الأصيل » . وقد تكون هذه الفكرة من دلائل الروح الانسانية وكرم الأخلاق ، ولكنها هراء في الحياة السياسية . وذكر ماكيافيلي أن من كتبوا عن الحكومات قد جعلوا أول مبدأ لهم (وأثبت جميع المؤرخين الشيء نفسه) ضرورة اعتماد كل من يقدم على إنشاء دولة ، وعلى سن قوانين صحيحة لحكمها ، على التسليم بأن كل الناس أشرار بفطرتهم ، وأنهم لن يترددوا في إظهار فساد قلوبهم كلما سنحت الفرصة بذلك (١٧) .

ولئن استطاع إصلاح هذا الفساد بوساطة القوانين . ويتحتم لإصلاحه بوساطة القوة . والقوانين لاغنى عنها بحق لأية حكومة ، ولكن يتحتم على أى حاكم اللجوء إلى سبل أكثر إقناعا . ويذكر ماكيافيلي أن أفضل أساس لكل الحكومات — سواء أكانت جديدة أم قديمة أو بين بين — هو القوانين الجيدة وحسن التسليح . ولكن لما كانت القوانين عديمة الأثر بغير أسلحة ، ولما كانت الأسلحة الجيدة من جهة أخرى ستساعد دائما على تدعيم مثل هذه القوانين ، لذا فإننى سأكف عن الكلام عن القوانين ، وسأتكلم عن الأسلحة (١٨) . ولقد اضطر حتى القديسين والأنبياء إلى اتباع هذا المبدأ بمجرد توليهم الحكم ، ولولا ذلك لمتعرضوا للضياع من البداية . ولقد أخفق سافونارولا في بلوغ غايته لافتقاره إلى قوة يستطيع المحافظة بها على إيمان من اعترفوا برسائله ، وإرغام من ينكرون هذه الرسالة على الاعتقاد فيها .

(١٧) المرجع نفسه — الكتاب الأول — الفصل الثالث .

(١٨) الأمير (نفس المرجع — الفصل الثاني عشر) .

وهكذا يتضح أن كل الأنبياء الذين اعتمدوا على قوة مسلحة قلنجحوا في مهمتهم ،
على حين تعرض للهزيمة والدمار أولئك الذين لا يملكون قوة مماثلة يعتمدون عايبا (١٩) :
وكان ما كيا فيلي يفضل بالطبع الحكام الذين تميزوا بالفضيلة والحكمة
والسمو على القساة والأشرار منهم . فكان يفضل مرقس أوريلوس على نيرون .
على إنك إذا قمت بتأليف كتاب يقتصر على الكلام عن هؤلاء الحكام
الخيرين العادلين ، ربما تميز الكتاب ذاته بالامتياز ، ولكنه إن يصادف
قراء عديدين . فإن الأمراء من هذا النوع يمثلون الاستثناء لا القاعدة :
ويعترف الجميع إلى أى حد يكون الحاكم جديرا بالإطراء والثناء عنده
يحافظ على العهد ، وعندما يحيا حياة فاضلة ، ورغم هذا فينبغي على أى
أمير أن يتعلم الفن المقابل ، أى فن الخداع والغدر .

وعلى حد قواه في كتاب الأمير : « فعلى أى أمير أن يعرف كيف يشبه
الوحش وكذلك الإنسان ، إذا دعت الحاجة إلى ذلك . ولقد أشار الكتاب
القديم إلى هذا المعنى إشارات خفية عندما رويوا ذهاب آشيل وأمراء آخرين
في العصور الغابرة للتعليم على يد (الشيرونات) و(المنطورات) . فإن اشتراك
عنصر آدمي وعنصر وحشي في تكوين معلمهم سيساعدهم على تعلم كيف
يتشبهون بالطبعيتين معا ، لأن المرء لن يستطيع الاعتماد على إحدى هاتين
الطبعيتين دون الأخرى . ولما كان من الضروري أن يتعلم أى أمير القيام
بدور الوحش في بعض الأحيان ، عليه أن يقتدى بالأسد والثعلب كمنه وذجين
له ، لأن الأسد لا يملك من الدهاء والحياة قلدا كافيا يساعده على عدم الوقوع
في أى شرك أو أجبولة . كما أن الثعلب لا يملك قوة كافية تساعده على
معاركة الذئب . ومن ثم فينبغي عليه أن يكون ثعلبا حتى يتمكن من اكتشاف
الشراك ، وأسدا لكي يفرع الذئب » (٢٠)

يساعد هذا التشبيه المعروف على زيادة التنوير والتوضيح ، كما أنه قد
أحسن الإفصاح عن مقصد ما كيا فيلي . فلم يقصد ما كيا فيلي القول بضرورة

(١٩) الأمير (المرجع نفسه) الفصل السادس) .

(٢٠) الأمير (المرجع نفسه - الفصل الثاني والعشرون . - ص ٣٤٠) .

اتصاف معلم الأمراء بالوحشية . ولكن عليه أن يفهم المسائل الوحشية ،
وآلا يحجم عن مواجهتها وتسميتها باسمها الصحيح . فالإنسانية وحدها لن
تفيد في السياسة . فإزالت السياسة في أفضل الأحوال عبارة عن موقف
وسط بين الإنسانية والوحشية . ولذا يتحتم على أستاذ السياسة أن يفهم
الشيئين معا ، وأن يجمع في كيانه بين العنصر البشري والعنصر الوحشي .
لم يتحدث أى كاتب سياسى قبل ماكيافيللى على نفس النحو . هنا نصادث
الاختلاف الواضح الجلى بين نظريته ونظريات كل من سبقوه من مفكرين
كلاسيكيين ومن مفكرى العصور الوسطى . ولقد ذكر ياسكال أن هناك
كلمات معينة توضح على الفور وبغير توقع معنى كتاب باسره . وبمجرد
عثرنا على هذه الكلمات ، فإننا سنتوقف عن الشك في طابع الكتاب ،
ويزول كل غموض . وكانت عبارة ماكيافيللى القائلة بأن أستاذ الأمراء يجب
أن يجمع بين الوحش والإنسان من هذا النوع . إذ تكشف هذه العبارة في
لمح البصر عن طبيعة نظريته السياسية ، وغايتها . ولم يشك أحد على
الاطلاق في أن الحياة السياسية في صورتها الواقعية مليئة بالجرائم والخيانة
وروح الغدر ، ولكن لم يقدم أحد من المفكرين قبل ماكيافيللى على تعليم فن
هذه الجرائم . إن مثل هذه الأشياء كانت تجرى ولكنها لا تعلم . وتعهد
ماكيافيللى بأن يصبح أستاذاً في علم الخيلة والغدر والقسوة أمر لم يسمع عنه
من قبل . وكان ماكيافيللى فذاً في تعاليمه . فهو لم يتردد أو يقف موقفاً وسطاً .
فهو يعرف الحاكم بأنه مادامت الوحشية ضرورية ، فينبغي أن تجرى في
سرعة وبغير شفقة أو رحمة . وفي هذه الحالة وحدها ، فإنها ستحدث
أثرها المرغوب ، إذ أن « كل شيء يتوقف على البراعة في استعمال
القسوة » . ولا فائدة من إرجاء أى إجراء وحشى ، أو تخفيفه ، بل ينبغي
أن يجرى دفعة واحدة ، وبغير مراعاة لأى مشاعر إنسانية . وعلى أى مختص
اغتنصب العرش ألا يسمح لأى رجل أو امرأة بالوقوف في سبيله . فعليه
أن يستأصل جميع أفراد عائلة الحاكم الشرعى (٢١) . ربما كانت كل هذه

(٢١) المطارحات الكتاب الثالث (الفصل الرابع - والفصل الثلاثون) - الأمير

الفصل الثالث a possederli sicuramente basta avere spenta la linea del
principe che li domina nava

الأشياء مخجلة ، ولكننا في الحياة السياسية لانستطيع وضع حد فاصل بين « الفضيلة » و « الرذيلة » . فكثيراً ما يتبادل الاثنان موضعيهما. ولو استعرضنا الأمور من نواحيها كافة ، سترى أن بعض الأشياء التي تبدو فاضلة للغاية سيكون لها تأثير مهلك على الأمير عندما تتحول إلى أفعال . على حين تنهض أشياء أخرى بالنفع ، وإن كان ينظر إليها على أنها شريرة. (٢٢) ففي السياسة كل الأشياء تغير موضعها ، ويصبح الظلم عدلاً ، والعدل ظلماً .

وهناك في الحق كثيرون من الدارسين المحدثين لماكيافيلي من رأوا عمله في ضوء جديد كل الجدة . فهم يذكرون لنا أن هذا العمل لم يكن مستحدثاً البتة . فهو من الأعمال العادية ، ويتسم إلى أسلوب معروف في الكتابة . ويؤكد لنا هؤلاء الكتاب إن « كتاب الأمير » لم يكن أكثر من كتاب من الكتب العديدة التي ظهرت تحت عناوين مختلفة ، وقصد بها تهذيب الملوك . وآداب العصر الوسيط وعصر النهضة زاخرة بمثل هذا النوع من الكتب . وظهر ما بين ٨٠٠ م ، و ١٧٠٠ م ، آلاف من الكتب التي تعرف أي ملك كيف يتصرف حتى « تنجلى له الأمور » في مهمته الكبيرة : إن الجميع قد قرأوا وعرفوا كتباً كثيرة في نظم الحكم وخصائص الحكام . وكل ما فعله ماكيافيلي هو إضافة اسم جديد إلى هذه القائمة الطويلة . فكتاب الأمير بعيد كل البعد عن أن يكون مبتكراً قائماً بذاته . إنه مجرد * كتاب يمثل هذا النوع . فهو لم ينجي يجلد : لا من حيث أفكاره ولا أسلوبه (٢٣) :

ويمكننا أن نستشهد بشاهدين لمعارضة هذا الحكم . أولهما هو ماكيافيلي ذاته ، وثانيهما هم قراء هذا الكتاب . فلقد كان ماكيافيلي مقتنعاً كل الاقتناع

(٢٢) الأمير - الفصل الخامس عشر .

De institutione, De officio regis De regimine principum, principum

(٢٣) « آلان جيلبرت » « كتاب الأمير لماكيافيلي وأسلوفه » - Machiavelli's Prince

(*) - its. Forerunners. « الأمير ككتاب نموذجي من كتب تربية الملوك . The Prince as

a Typical Book de Regimine Principum (ديوك ١٩٢٨) .

بأصالة نظراته السياسية ، وكتب في مقدمة كتاب « المساجلات » : « لقد كتبت مدفوعا بالرغبة التي غرستها في الطبيعة بتنفيذ كل ما يعرضه على فكرى بغير خوف ولا وجل لخدمة الجميع ... لقد طرقت طريقا لم يطرقه غيرى ، ورغم أنه سيعرضنى للمتعاب ، إلا أنه سيجلب لى الشكر من أولئك الذين ينظرون إلى جهودى بروح الود » (٢٤) . ولم يصادف هذا الرجاء أية خيبة أمل . وكان حكم قراء ماكيافيلى مشابها . فلم يقرأ كتابه العلماء ودارسو السياسة . إذ ذاع كتابه على نطاق واسع . فنذر وجود أى أحد من كبار الساسة المحدثين لم يعرف كتاب ماكيافيلى ، ولم يبد إعجابا به . ونحن نصادف من بين قرائه والمعجبين به أسماء كاترين دى مديتشى وشارل ريشليو ، والملكة كريستينا ملكة السويد ونابليون بوناپرت . وبدا هذا الكتاب في نظر قرائه أكثر من كتاب عادى . فلقد بدا لهم مرشدا ونجما هاديا في أفعالهم السياسية . ويصعب إدراك معنى هذا التأثير العميق الدائم لكتاب الأمير ، لو كان الكتاب مجرد عينة من نموذج أدبى معروف . فلقد ذكر نابليون بوناپرت أن الكتب التى ألفتها ماكيافيلى هى وحدها الجديرة بالقراءة من بين كل المؤلفات السياسية . وهل يمكن تصور تحمس ريشليو وكاترين دى مديتشى أونابليون للدراسة لأبى كتب مماثلة لكتاب توما الاكوينى في مبادئ الحكم ؟ أو كتاب أرازموسس : أصول الحكم المسيحى ، أو كتاب فنيلون « تلماك » ؟ .

وكى نبين الاختلاف البين بين كتاب الأمير وباقى كتب فن الحكم ، لسنأ فى حاجة إلى الاعتماد على أية أحكام شخصية . فهناك أسباب أخرى أفضل تثبت لنا أن هناك هوة عميقة تفصل بين آراء ماكيافيلى وآراء الكتاب السياسيين السابقين له . وما من شك فى ظهور أسلاف لكتاب الأمير ، وهل هناك أى كتاب بغير أسلاف ؟ . فمنحن نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين هذا الكتاب والكتب الأخرى . وظهرت فى طبعة بيرت أكثر هذه الأمثلة

(٢٤) ترجمة تومسون . ص ٢ .

De regime principum Institutio principi christiani

المناظرة التي جمعت في عناية مع التعليق عليها . على أن التشابه في العرض الأدبي لا يعنى بالضرورة وجود تشابه في الأفكار . إذ ينتمي كتاب الأمير إلى « مناخ من المعتقدات » البعيدة الاختلاف عن الجو الذي عاش فيه الكتاب السابقون الذين كتبوا في نفس الموضوع . ويمكن تحديد هذا الاختلاف في كلمتين . لقد كانت الأبحاث التقليدية في موضوع فن الحكم ونظمه وخصال الملوك من الأبحاث التربوية . فهي تهدف إلى تربية الأمراء . ولم يكن ما كيا فيلي يطمح أو يأمل في النهوض بمثل هذه المهمة . لقد عنى كتابه بمشكلات بعيدة الاختلاف ، واقتصر فيه على تعريف الأمير كيف يكتسب سلطانه وكيف يحافظ عليه عندما يتعرض لظروف صعبة . ولم يتصف ما كيا فيلي بسداجة تدعوه إلى افتراض وجود أى استعداد للتعلم لدى حكام الإمارات الجديدة ، أى عند رجال مثل شيزارى بورجيا . ولقد افترض في الكتب السابقة ، والتي جاءت فيما بعد ، والتي أسمت نفسها « مرآة الملوك » رؤية الملك لواجباته والتزاماته الأساسية ، وكأنه يراها في مرآة ، ولكن هل صادفنا شيئاً من هذا القبيل في كتاب الأمير لما كيا فيلي ؟ ، يبدو أن كلمة « واجب » نفسها ليس لها أى وجود في كتاب الأمير .

تقنية السياسة

على أنه إذا كان كتاب الأمير لم يتضمن أى شئ يجعله من الأبحاث التربوية أو الأخلاقية ، فإن هذا لا يعنى أنه من الكتب اللاأخلاقية . فالحكمان خاطئان على السواء : ليس كتاب الأمير كتاباً أخلاقياً ، كما أنه ليس من الكتب اللاأخلاقية . إنه كتاب « تقنى » فحسب . ونحن لانبحث في أى كتاب تقنى عن قواعد للسلوك أو قواعد للخير والشر . وإذا قبل لنا في مثل هذا النوع من الكتب ما هو المفيد وما هو الضار ، كان في هذا الكفاية . وينبغي قراءة كل كلمة جاءت في كتاب الأمير ، وتفسيرها ، على هذا النحو . فالكتاب لا يحتوى على أى وصايا أخلاقية للحاكم ، كما أنه لا يبحث على ارتكاب جرائم وأفعال خسيصة ، أنه معنى بوجه خاص « بالأمارات الحديثة » ، ولم يقصد به غيرها . فهو يحاول توجيه كل النصيح الضروري لحمايتها من شتى

الأخطار . وواضح أن هذه الأخطار أعظم من تلك التي تهدد الدول العادية كإمارات الكنيسة أو الملكيات الوراثية . وكى يتجنب الحاكم هذه الأخطار ، عليه اللجوء إلى وسائل غير عادية . على أن البحث عن علاج بعد أن يكون الشر قد استفحل واستتب في الجسم السياسى ، سيكون متأخرا . وكان ماكيا فيلى يميل إلى مقارنة فن السياسى بفن الطبيب البارع . إذ يقوم فن الطب على أركان ثلاثة : التشخيص والتوقع والعلاج . وأهم هذه الأركان هو التشخيص الصحيح . وأهم مبدأ هو اكتشاف المرض فى الوقت المناسب حتى يتيسر الاحتياط لمواجهة كل عواقبه . ولو أخفقت هذه المحاولة ! ستصبح الحالة ميئوسا منها .

ويقول ماكيا فيلى فى هذا الصدد : « يقول الطبيب عن حالات الإصابة بالسمل انه ليس من العسير معالجتها فى بداية الأمر ، غير أنه من الصعب اكتشافها . ولكن إذا مر الوقت ، ولم تعالج فى عناية ولا تحددت فى دقة ، فإنها تصبح سهلة فى اكتشافها ، عسيرة فى التغلب عليها . والأمر بالمثل فى حالة السياسة . فعندما يمكن التنبؤ بأية شرور أو اضطرابات يحتمل أن تنشب فى أية حكومة (وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا اعتمادا على رجل حويط حكيم) سيسهل فى هذه الحالة الاحتياط ضد هذا الاضطراب . ولكنها إذا تركت لكى تنمو وتزدهر بحيث تصل إلى حد مرذول ، وتصبح واضحة للعيان ، لن يستطاع حينئذ العثور على علاج يكفى لقمعها إلا فيما ندر » (٢٥) :

ينبغى تفسير كل نصائح ماكيا فيلى بهذه الروح . فلقد تنبأ بالأخطار الممكنة التى تهدد الصور المختلفة للحكومات ، وبين كيفية مواجهتها : فهو يعرف الحاكم ما ينبغى أن يقوم به حتى يوطد سلطانه ويحافظ عليه ، ولكى يتجنب أى تصدع داخلى ، وكى يتوقع أية مؤامرات ويحول دون وقوعها . كل هذه النصائح من نوع الأوامر الفرضية (التى تبدو أخلاقية فى ظاهرها) وإذا عبرنا عن ذلك بلغة كانط قلنا إنها من « أوامر البراعة » :

ويقول كانط في هذا المعنى : « هنا لا يظهر سؤال هل تعد هذه الغاية عقلانية أو خيرة ؟ ولكن السؤال الذى يثار هو ما الذى يستطيع المرء القيام به لبلوغ هذه الغاية ؟ ولا اختلاف من حيث القيمة في هذا الصدد بين القاعدة التى يلتزمها الطبيب كى يساعد المريض على استرداد صحته وبين القاعدة التى يلتزمها واضع السم للتأكد من احداث موت أكيد ، فكل منهما لا يسعى لغير تحقيق غايته على خير وجه » (٢٦) . ولقد وضحت هذه الكلمات في دقة اتجاه ما كيا فيلى ومنهجه . فهو لم يحرص على توجيه لوم للأفعال السياسية ، كما أنه لم يحرص على الثناء . لقد اكتفى في بساطة بذكر تحليل وصفى لهذه الأفعال ، على نفس الوجه الذى يتبعه الطبيب عندما يحدد أعراض مرض معين . وما يهنا في مثل هذا التحليل هو صحة الوصف ، وليس الأشياء المشار إليها . إذ استطاع وصف أسوأ الأشياء ذاتها وصفا صحيحا ممتازا . ولقد درس ما كيا فيلى الأفعال السياسية على نفس النحو الذى يتبعه الكيميائى عندما يدرس ردود الفعل في الكيمياء . ومن المؤكد أن أى كيميائى يقوم بتحضير سم قوى في معمله ليس مسئولاً عن آثاره . فقد يساعد هذا السم عندما يستعمله طبيب ماهر على إنقاذ حياة إنسان . وقد يؤدي إلى القتل عندما يقع في يد أى قاتل . ونحن لن نستطيع في كلا الحالتين توجيه الثناء أو اللوم إلى الكيميائى . فهو إذا استطاع أن يعلمنا كل العمليات التى يتطلبها تحضير السم ، وإذا أمكنه تحديد « التركيبة » الكيميائية ، كان في ذلك الكفاية . ولقد احتوى كتاب الأمير على كثير من الأشياء « السامة » الخطيرة ، ولكنه نظر إليها في هدوء العالم وحياءه . لقد قدم لنا وصاياها السياسية . أما من الذى سيستخدم هذه الوصايا أو هل ستحقق خيرا أو شرا ، فأمر لا يهمه .

فما أراد ما كيا فيلى تقديمه لم يكن علما جديدا في السياسة فقط ، ولكنه أراد تقديم « فن » جديد في السياسة أيضا . فهو أول كاتب حديث يتحدث عن

(٢٦) انظر إلى كتاب كانط « مبادئ أساسية في ميتافيزيقية الأخلاق في الترجمة

الإنجليزية لأبوت تحت عنوان Kant's, Critique of Practical Reason and Other

Works on the Theory of Ethics (الطبعة السادسة نيويورك . ١٩٢٧ ص ٢٢) .

« فن سياسة الدولة » . صحيح أن فكرة مثل هذا الفن قديمة للغاية . ولكن ماكيافيلي قد زود هذه الفكرة القديمة بتفسير جديد كل الجدة . ولقد أكد كبار المفكرين السياسيين منذ عهد أفلاطون ضرورة عدم النظر إلى السياسة على أنها عمل روتيني محض . فينبغي أن يكون هناك قواعد محدودة ترشدنا في أفعالنا السياسية . أى ينبغي أن يكون هناك فن (*) وحرفية في السياسة . ووضع أفلاطون في محاوره جورجياس نظرية في الدولة ، عارضت نظرات السفسطائيين (بروتاجوراس وبروديقوس وجورجياس) وقال إن هؤلاء الناس قد قدموا لنا عدة قواعد لسلوكنا السياسى ، ولكن كل هذه القواعد لاتنصف بأى معنى فلسفى أو قيمة فلسفية ، لأنها أخفقت في إدراك النقطة الأساسية . فهى مترعة من حالات خاصة ، ومعنية بغايات معينة . إنها تقتصر إلى الطابع الأساسى للتقنية ، أى الطابع الكلى . هنا ندرك الاختلاف الأساسى الذى لايمحى بين تقنية أفلاطون ، وفن الدولة عند ماكيافيلي . فتقنية أفلاطون لاتعد فنا بالمعنى الذى جاء به ماكيافيلي . إنها معرفة (*) . قد استندت إلى مبادئ كلية . وهذه المبادئ ليست نظرية وحسب ، ولكنها عملية أيضا ، وليست منطقية فحسب ، بل أخلاقية أيضا . ولن يستطيع أحد أن يصبح حاكما صحيحا بغير استقصاء لهذه المبادئ . وقد يعتقد أى إنسان أنه أصبح خيرا فى كل مشكلات الحياة السياسية لأنه بعد خبرة طويلة قد كون آراء صحيحة عن المسائل السياسية . ولكن هذا لايجعل منه حاكما حقا ، فهو لن يساعده على إصدار أحكام راسخة ، لأنه « لايفهم العلة » (٢٧) .

ولقد حاول أفلاطون وأتباعه وضع نظرية فى « الدولة القانونية » . وكان ماكيافيلي هو أول من قدم نظرية انجذبت إلى قمع هذا الاتجاه ، أو التقليل من شأنه . فإن فنه السياسى قد كتب للدولة الشرعية وغير الشرعية على السواء ، كما أنه يصلح لهما معا . فإن شئنا حكمته السياسية تشرق على كل

Techne (*)

Episteme (**)

(٢٧) جمهورية أفلاطون . ٢٣ - وفيما سيق الفصل السادس ص ٧٠ .

من الأمراء والمغتصبين والطفاة ، والحكام العادلين والظالمين . ولقد أبدى مشورة في مسائل الدولة لهم جميعا ، وأفاض في ذلك بمحض حريته . ولستنا في حاجة إلى توجيه لوم له على هذا الاتجاه . واو أردنا تركيز كل ما جاء في كتاب الأمير في قاعدة مختصرة ، ربما كان أفضل ما نستطيع أن نفعله هو الإشارة إلى كلمات أحد كبار المؤرخين في القرن التاسع عشر . فلقد ذكر هيبوليت تين في مقلمة كتابه عن تاريخ الأدب الإنجليزي أن على المؤرخ أن يتحدث عن الأفعال الإنسانية على نفس النحو الذي يتبعه الكيميائي عندما يتحدث عن المركبات الكيميائية . فالشر والفضيلة ما هما إلا منتجات مثل البترول أو السكر . وعلينا أن نبجسهما بنفس الروح العلمية الهادئة البعيدة عن الانحياز . وكانت هذه هي الطريقة التي اتبعها ماكيافيلي . وما من شك في توافر مشاعر شخصية ومثل عاليا سياسية وتطلعات قومية عند ماكيافيلي . ولكنه لم يسمح لهذه الأشياء بالتأثير على أحكامه السياسية . إن أحكامه كانت أحكاما عالم في مسائل السياسة وباحث تقني لها . ولوقرأنا كتاب الأمير بروح أخرى ، أو اعتبرناه كتابا في الدعاية السياسية ، فأننا لن ننتهي إلى كنه المسألة برمتها .

الجانب الاسطوري في فلسفة ماكيافيلي السياسية

البخت

اعتمد علم السياسة عند ماكيافيلي ، وعلم الطبيعة عند جاليليو على مبدأ واحد . فقد استند العلمان على قاعدة اطراد الطبيعة ، وتجانسها . فالطبيعة هي ، وتخضع أحداث الطبيعة كلها لقوانين ثابتة واحدة ، وأدى هذا في الفزياء والكونيات إلى القضاء على الاختلاف بين العالم «الأسمي» والعالم «الأدنى» ، فكل الظواهر الفيزيائية في مستوى واحد . وإذا اكتشفنا أية قاعدة تحدد حركات أى حجر يسقط ، سيتسنى لنا تطبيق هذه القاعدة على دوران القمر حول الأرض وعلى حركات أقصى النجوم الثابتة . وسنرى في السياسة كذلك أن كل العصور تشترك في تكوين أساسي واحد . فمن يعرف عصره واحدا يستطيع معرفة كل العصور ، ويستطيع السياسي الذي

تواجهه مشكلة شخصية فعليه العثور في التاريخ على حالات مماثلة ، وفي إمكانه اعتمادا على هذا التماثل ، اختيار أصبح سلوك في أفعاله . ومعرفة الماضي مرشد أكيد . ومن اكتسب معرفة واضحة بأحداث الماضي سيدرك كيف يقابل مشكلات الحاضر ، وكيف يستعد للمستقبل . فليس هناك إذن أى خطر يواجه الأمير أعظم من إغفاله أمثلة التاريخ . إن التاريخ مفتاح السياسة .

ويذكر ماكيفيل في بداية كتاب الأمير : « ينبغي ألا يبدو غريبا إذا قمت بالاستشهاد بأمثلة كبيرة بارزة فيما سوف أقوله من آراء مستحدثة كل الاستحداث عن الإمارات والأمراء والدول ، لأن البشرية بوجه عام تميل إلى اقتفاء آثار السابقين ، ومحاكاة أفعالهم ... وينبغي على أى حاكم أن يتبع آثار الشخصيات المميزة ، التي تعد أفعالها جديرة بالمحاكاة . وإذا لم يستطع أن يساويها في أفعاله تماما ، فليحاول على الأقل أن يتشابه معها إلى حد ما » (٢٨) .

على أن لهذا التشابه في ميدان التاريخ - لوداً معينة لا يتخطاها . وفي وسعنا أن نثبت في الفزياء على الدوام ضرورة احداث العلل لنفس المعلومات . ويمكننا أن نتنبأ في صورة يقينية مطلقة بأى أحداث تحدث في المستقبل كخسوف الشمس أو القمر . ولكننا إذا انتقلنا إلى الأفعال الإنسانية سيصبح كل ذلك موضع شك - فيما يبدو - فنحن نستطيع إلى حد ما توقع المستقبل ، ولكننا لا نستطيع التيقن من نبوءاتنا ، وتعرض توقعاتنا وآمالنا لنحية أمل ، وتفشل أفعالنا - بل أكثر أفعالنا اتباعا لخطط - في إحداث الأثر المرغوب . فكيف نفسر هذا الاختلاف ؟ . هل نستطيع الاستغناء عن مبدأ « الجبرية الكاية » في مجال السياسة ؟ هل نستطيع القول بأن الأشياء هنا لا يمكن حسابها ، وإن الأحداث السياسية غير خاضعة لضرورة ، وإن العالم الإنسانى الاجتماعى - بمقارنته إلى العالم الفزيائى - خاضع للمصادفة البحتة ؟

هذه هي إحدى المعضلات الكبرى التي اضطرت نظرية ماكيافيلي السياسية إلى حلها . واكتشف ماكيافيلي أن تجربته السياسية في هذه المسألة متعارضة أشد تعارض مع مبادئه العلمية العامة . فلقد علمته التجربة أنه كثيراً ما تكون أفضل نصيحة سياسية عديمة الجدوى . فالأحداث تسير في طريقها ، وتجب كل رغباتنا وغاياتنا . وتعرض حتى أكثر الخطط مهارة ودهاء إلى الإخفاق . فهي قد تتصادم فجأة وبغير توقع مع الأحداث . هذا الجانب غير اليقيني في أحوال الناس هو سبب استحالة ظهور علم للسياسة فيما يبدو . فنحن نعيش في هذا العالم في جو قلب عشوائي يتحدى كل محاولات الحساب والتنبؤ .

وأدرك ماكيافيلي هذا التناقض في وضوح ، ولكنه لم يستطع رفعه ، بل عجز عن التعبير عنه بطريقة علمية . فلقد خذلته أساليبه المنطقية العقلانية في هذه النقطة . وكان عليه الاعتراف بعدم خضوع المسائل الإنسانية للعقل . وبذلك يتعذر اتباع العقل عند إيضاحها . فعلى أن نرجعها إلى شيء آخر ، أي إلى قوة شبه أسطورية . فالظاهر أن البخت هو الذي يتحكم في كل شيء . والبخت هو أكثر الأشياء اتباعاً للنزوة ، وكل محاولة لردّه إلى قواعد معينة تتعرض للإخفاق ، وإذا سلمنا بأن البخت عنصر لاغنى عنه في الحياة السياسية ، سيصبح الأمل في ظهور علم للسياسة هراء ، إذ يدل القول « علم البخت » على تناقض لفظي .

هنا وصلت نظرية ماكيافيلي إلى نقطة حرجية . إلا أن ماكيافيلي لم يستطع قبول هذا النقص الظاهر في معقولية الفكر . فلم يكن عقله عقلاً واضحاً فحسب ، ولكنه اتصف بفاعليته وصلابته . ولو صح القول بأن البخت يلعب دوراً أساسياً في المسائل الإنسانية ، سيتحتم في هذه الحالة على المفكر الفلسفي فهم هذا الدور . واضطر ماكيافيلي لذلك إلى تضمين كتاب الأمير فصلاً جديداً ، يعد من أغرب فصول الكتاب . فما الذي يعنيه البخت ، وما هي علاقاته بقلراتنا الإنسانية ، أي بقولنا وإراداتنا ؟

ولم يكن ماكيافيلي المفكر الوحيد في عصر النهضة الذي اتجه إلى حل هذه المشكلة . إذ كانت هذه المسألة ذاتها من المسائل المألوفة عند كل مفكر

عصره . فلقد سادت كل مظاهر الحضارة في عصر النهضة . وكان الفنانون والعلماء والفلاسفة يتوقون إلى حلها . وتكرر هذا الموضوع في أدب عصر النهضة وشعره المرة تلو الأخرى . ونحن نصادف عدة رموز للبهت في الفنون الجميلة (٢٩) . فهناك مثل هذا الرمز في ظهر وسام يحمل صورة شيزاري بورجيا (٣٠) . غير أن معالجة ما كيافيلي لهذه المشكلة قد أثبتت مرة أخرى أصالته الكبرى . فلقد تناول ما كيافيلي المسألة — اتباعا للاهتمام الذي كان يغلب عليه — من زاوية الحياة العامة ، بدلا من تناولها من زاوية الحياة الخاصة . وأصبح «البهت» من مكونات فاسقة في التاريخ « فالبهت » هو الذي يدفع شعبا ما إلى الصدارة ، ثم يساعد شعبا آخر على تحقيق سيادته على العالم . وذكر ما كيافيلي في مقدمة الكتاب الثاني من المطارحات أن العالم كان على الدوام في صورة واحدة على وجه التقريب . فلقد كان فيه في كل العصور نفس النسب من الخير والشر ، وإن كان هذا الخير وهذا الشر قد قاما بتغيير مواضعهما في بعض الأحيان ، وانتقلا من امبراطورية لأخرى . وانتقلت الفضيلة — التي بدت وكأنها قد استقرت في آشور — إلى ميديا ، ومن هناك انتقلت إلى الفرس ، ثم انتقلت آخر الأمر إلى الرومان ، واستقرت هناك . فلا شيء ثابت تحت الشمس . ولن يتصف شيء بشيائه أبدا . فالشر يخلف الخير ، والخير يخلف الشر . وكل منهما يعد دوما علة الآخر . على أن هذا لا يعنى استسلام الإنسان وتوقفه عن الكفاح . فان «السكونية» quietism قد تكون ضربة قاضية لأية حياة نشطة ، أو النوع الوحيد من الحياة الجدير بالإنسان . وكان عصر النهضة خاضعا في مشاعره وأفكاره لتأثير قوى من التنجيم . ولم يستطع أى مفكر في عصر النهضة — باستثناء بيكون ديكولا ميراندولا —

(٢٩) في كتاب « الفرد والكون في فلسفة النهضة » Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance مناقشة أكثر إسهابا في الفصل الثالث :
 Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance الحرية والضرورة في فلسفة النهضة . (لايبز) — Teubner ١٩٢٧ (الفصل العاشر ٧٧ . ١٢٩)
 (٣٠) ثمة صورة تمثل هذه الميالية في كتاب المزل إرسلين ميور Machiavelli and his Times (ماكيافيل وعصره — نيويورك داتون ١٩٣٦) ص ١٥٠ .

الافلات من هذا التأثير أو التغلب عليه . إذ تشبعت حتى عقلية مفكر عظيم مثل فيشينو ببعض المخاوف نتيجة لاعتقاده في التنجيم (٣١) . ولم يستطع حتى ماكيافيلي التحرر من الاعتقاد في التنجيم . فقد كان يفكر — ويتحدث — على نفس النحو الذي ساد عصره ، والذي شاع بين معاصريه . وذكر في كتاب « المساجلات » أننا ندرك من عدة أمثلة في التاريخ القديم والحديث أن المنجمين وقراء الطالع قد استطاعوا التنبؤ بأية كارثة كبيرة تعرضت لها أية دولة قبل حدوثها . وربما استطاعوا معرفة ذلك من بعض علامات تظهر في السماء . واعترف ماكيافيلي بعدم قدرته على تفسير هذه الحقيقة ، ولكنه لم ينكر الحقيقة ذاتها (٣٢) . ومع هذا فإنه لم يستسلم لأي نوع من المذاهب الجبرية . وكثيراً ما كان يستشهد في عصر النهضة بالمثل القائل بأن (الحكيم هو من يتبع طوابع النجوم) (٣٣) . وفسر ماكيافيلي هذا المثل تفسيراً جديداً . وقال بضرورة توافر الحكمة والإرادة وجوب التغلب على التأثير العدائي للنجوم ، « فالبخت ذو أثر هائل لا يمكن حسابه ، وإن كان هذا لا يعني عدم إمكان مقاومته . وإذا بدا البخت أمراً يصعب مقاومته ، فإن هذا يرجع إلى خطأ الإنسان وعدم استعماله قواه ، وإلى اتصافه بشدة الجبن والهلع ، وهذا يحول دون محاولة الوقوف في وجه البخت » .

وعبر ماكيافيلي عن هذا الرأي بقوله : « لقد كان هناك — فيما أعلم — كثيرون يعتقدون (وما زال البعض يعتقد) في خضوع أحوال العالم أما للعناية الإلهية أو الحظ ، على نحو لا يجعل للحكمة الإنسانية أي نصيب فيها . ومن

(٣١) المرجع السابق كاسيرر (ص ١٠٥) . ومجلة تاريخ الإنكار — الجزء الثالث (المجلد ٢ ، ٣ ، ١٩٤٣ ص ١٢٣-١٤٤ — من ٣١١-٣٤٦) وفيما يتعلق بنظرية فيشينو إلى التنجيم أنظر بول أوسكار كريستلر في « فلسفة مارسيلو فيشينو » نيويورك — كولومبيا ١٩٤٣ ص ٣١٠ .

(٣٢) المطارحات الكتاب الأول الفصل السادس والخمسون .

(٣٣) « ياكوب بوركات » Die Kultur der Renaissance in Italien حضارة النهضة في إيطاليا — الترجمة الإنجليزية لميلور — نيويورك — أكسفورد ١٩٣٧ ص ٢٦٩ .

هنا يستخلصون أن الأفضل لنا هو الركون إلى عدم المبالاة بهذه الأحوال ، وأن نترك كل شيء لجراه الطبيعي وفي الحق أنني عندما أتأمل جدوا هذه المسائل فإنني أقتنع أنا نفسي باتباع هذا الرأي . ومع هذا فربما بدت إرادتنا الحرة غير خاضعة خضوعاً مطلقاً . إذ يبدو كأن الحظ قد احتفظ بتوجيه نصف أفعالنا لنفسه ، وترك النصف الآخر خاضعاً إلى حد كبير لتدبيرنا » .

« ويمكن مقارنة البخت بنهر سريع الانسياب تنهار شواطئه عندما يفيض . على أنه من الواجب ألا يثبط هذا من همنا ، وألا يحول دون إقامتنا للاستحكامات ، ودون قيامنا بجفر الخنادق ، واتخاذ الاستعدادات المناسبة الأخرى - عندما تسمح الظروف بذلك - حتى يستطيع الاحتراس من خطره إذا فاض مرة أخرى . وإذا كان الوقوف في وجه التيار غير ميسور ، فمن المستطاع في أقل تقدير جعله يتجه إلى قنوات ، وبذلك يتم إلى حد ما كبح جماح النهر عند اندفاعه (٣٤) » .

لقد قيل هذا الكلام على نحو مجازي أو شاعري أو أسطوري فحسب . ولكننا نصادف وراء هذا التعبير الأسطوري الاتجاه الذي ساد فكر ماكيافيلي ، وخضع له . ولم يتعد ما حدث في هذا الاتجاه وضع معنى دينوي لرمز البخت . وكان هذا الرمز معروفاً حق المعرفة حتى في آداب العصور الوسطى ، ولكنه صادف عند ماكيافيلي تغييراً مبرراً في معناه . ويمكن مصادفة التعبير الكلاسيكي عن دور البخت في المذاهب الوسيطة في فقرة مشهورة من كتاب الجحيم لدانتي . وكان فرجيل هو الذي علم دانتي دور البخت ، وطبيعته الحقة . وقال له إن الناس قد اعتادوا الكلام عن البخت وكأنه كائن مستقل ، ولكن مثل هذه الفكرة مجرد نتيجة للجهل الإنساني . فكل ما يفعله البخت لا يحدث بفعله ، ولكن يحدث بفعل قوة أسسى . والناس يشنون على البخت ما دام كل شيء في صالحهم ، ويتجهون إليه بالذم بمجرد تعرضهم لإهانتته . ويدل كلا

(٣٤) الأمير - المرجع نفسه - الفصل الخامس والعشرون . ص ٤١١ .

الأتجاهين على الحماقة . فلا يمكن توجيه أى لوم أو تقريظ إلى البخت ، فهو لا يملك أية قوة خاصة به . وإنما هو مجرد تابع ينفذ لإرادة مبدأ أعلى . وهو عندما يتصرف إنما يخضع فى تصرفاته لسيطرة العناية الإلهية ، التى خصصت له مهمة ، عليه أن يؤديها فى حياة البشرية . ومن ثم يكون البخت أسحى من أحكام الناس . فهو لا يتأثر بلوم ولا ثناء (٣٥) . واستبعد الجانب المسيحى من تفسير ما كيا فيلى . فلقد رجع ما كيا فيلى إلى اليونان والرومان ، أى إلى الفكرة الوثنية . على أنه من ناحية أخرى قد أضاف عنصراً فكرياً وشعورياً تميز بعصريته . فمن الفكرة القائلة بأن البخت هو الذى يتحكم فى العالم صحيحة ، ولكنها لا تمثل أكثر من نصف الحقيقة . فليس الإنسان خاضعاً للبخت . إنه ليس تحت رحمة الرياح والعواصف . إن عليه أن يختار طريقه ، وأن يعمل على توجيه مصيره . ولو أخفق فى أداء واجبه فإنه سيتعرض لاستهزاء البخت وتخليه عنه .

وشرح ما كيا فيلى فى الفصل الخامس والعشرين من كتاب الأمير القواعد والحيل لهذا الصراع الكبير المتواصل مع قوة البخت . وهذه القواعد معقدة للغاية ، وليس من السهل استعمالها بطريقة صحيحة . فهى تتضمن عنصرين ، يبدو أن كلا منهما متعارض مع الآخر . ويتمتع على من يرغب الثبات فى هذا الصراع أن يجمع فى ساوكة بين صفتين متعارضتين . فعليه أن يتصف بالحب والشجاعة ، وبالحرص والاندفاع . وهو لن يأمل فى تحقيق النصر إلا إذا اعتمد على هذا الخليط الدال على المفارقة . وليس هناك طريقة مطردة يمكن اتباعها فى كل الأوقات . فيلزم أن تلتزم الحذر حيناً ، كما أن الجرأة لازمة فى حين آخر . وعلينا أن نشبه ببروتوبوس الذى كان قادراً على تغيير مظهره فى الأساطير اليونانية من آن لآخر . ومثل هذه الموهبة نادرة عند البشر .

ويقول ما كيا فيلى فى كتاب الأمير : « لا وجود لأى إنسان يتمتع بحكمة دائمة تساعد على التكيف مع كل التغيرات على خير وجه . ولا يستطيع

(٣٥) داتنى - الجيم الفصل السابع ص ٦٧ .

بعض الناس معرفة كيف يتصرفون على نحو يتعارض مع ميولهم الطبيعية . ولا يستطيع البعض الآخر إقناع نفسه - في سهولة ويسر - بترك اتجاه في الحياة سبق له دائماً النجاح فيه . ومن ثم يعجز بوجه عام من اتصف بالهدوء والخلد عن معرفة كيف يقوم بدوره في المواقف التي تتطلب القوة وسرعة البت ، وبذلك تترك الأمور بغير حسم . أما من كان قادراً على تغيير سلوكه تبعاً للمواقف ، فإنه لن يرى مبرراً للشكوى من البخت والقول بأنه خانه » (٣٦) .

على من يرغب في الوقوف في وجه البخت أن يعرف كلا الطريقتين . يجب أن يعرف الحرب الدفاعية والحرب الهجومية . وعليه أن يتغير على الفور ، وبغير سابق إنذار . من حالة إلى أخرى . وماكيافيلي أقرب بطبعه إلى تمجيد الهجوم . وعبر عن ذلك بقوله : « إن الأفضل هو الانتصاف بالجرأة لا بالحياة . لأن البخت كامرأة يتحتم إغاضته ، وأن يعامله أولئك الذين يرغبون في إخضاعه كما يعامل القارس المرأة » (٣٧) .

يبدو ماكيافيلي الذي جاء بنظرية « البخت » شخصاً بعيد الاختلاف عن ماكيافيلي مؤلف الفصول السابقة . وليس ما نصادفه هنا أسلوبه المنطقي الواقعي الذي اعتدناه ، ولكننا نصادف أسلوباً اعتمد على الخيال والمبالغة . ومع هذا فلا تفتقر نظرية البخت إلى الأهمية من الناحية الفلسفية . فليست مجرد انحراف عن النظرية ، ولكنها وثيقة الارتباط بها . فإن ماكيافيلي يحاول إقناع القارئ بعدم كفاية الاعتماد على الأسلحة المادية في الصراع مع الحظ . وهو لا يستخف بهذه الأسلحة بكل تأكيد . فهو يبحث الأمير في كل أجزاء كتابه على علم إهمال فن الحرب ، وعلى الأمير أن يوجه إلى فن الحرب كل فكره وعنايته وقدراته العملية . (٣٨) وعليه ألا يبالى بأحكام العالم مادامت أسلحته تمتاز بثبوتها . فعليه أن يتبع في تصرفاته المبدأ القائل

(٣٦) الأمير . الفصل الخامس والعشرون المرجع نفسه ص ٤١٤ .

(٣٧) الأمير المرجع نفسه ص ٤١٦ .

(٣٨) الأمير المرجع نفسه الفصل السادس والعشرون .

بأن (الناس يكرهون ما يخشون) وهو يستطيع مواجهة كل الأخطار، لوتميزت
أسلحته بقوتها ، وكان له حلفاء ممتازون . ولن يتيسر له الحصول على
هؤلاء الحلفاء إلا إذا توافرت له أسلحة محترمة (٣٩) . هنا يتحدث ماكيافيلي
كأحد أنصار « النزعة العسكرية » . وربما صادفنا عنده أول دفاع فلسفي
جرى « عن النزعة العسكرية » . ولقد كتب ماكيافيلي بحثاً خاصاً
بفن الحرب تناول فيه الكلام عن جملة دقائق فنية كأخطار اللجوء إلى
الجنود المرتزقة والحاجة إلى تعميم الخدمة العسكرية بين كل المواطنين، وتفوق
المشاة على الفرسان والمدفعية . وما كتبه في هذه الناحية لا يهم إلا عند كتابة
سيرته . وليس له أية أهمية من الناحية الفكرية . فلم يستطع ماكيافيلي
في كتابه « فن الحرب » يتحدث إلا كأحد الهواة البسطاء . وتجربته
في هذا الميدان هزيلة غير كافية . فلن يستطيع من شغل وظيفة القيادة في
ميليشيا فلورنسا سنوات قليلة أن يحسن الكلام عن فن الحرب ، وأن يحكم
كأحد الخبراء في فن الحرب . وإذا قارنا ما قاله بكل منجزاته، ستبدو هذه
الأقوال جديرة بالاهمال . ولكن هناك شيئاً آخر أهم من ذلك . فلقد
اكتشف ماكيافيلي نوعاً جديداً من الاستراتيجي الذي يعتمد على الأسلحة
النفسية بدلا من اعتماده على الأسلحة المادية (٤٠) . ولم يتحدث أى مؤلف آخر
قبله عن هذا الاستراتيجي . وهذا الاستراتيجي مركب من عنصرين . إنه
من خلق عقلية منطقية صافية هادئة ، ومن ابتكار رجل يستطيع الاعتماد
على كل من تجربته الشخصية الخصبية في مسائل الدولة ومعرفته العميقة
بالطبيعة البشرية .

(٣٩) الأمير - المرجع نفسه : « أن تهرب آمن جانباً من أن تحب ، لو تطلب حسم
المسألة الإختيار بين جانب من الجانبين » .
(٤٠) المرجع نفسه - الفصل الحادى عشر .

١٣ - اعادة احياء النظرية الرواقية ونظرية الحق الطبيعي في الدولة نظرية العقد الاجتماعى

يمثل القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر « فترة المخاض » في تاريخ العالم الحديث . فلقد بدأت روح جديدة تنبغ في سائر جوانب الحضارة البشرية كالدين والفن والفلسفة ، وأثبتت قوتها . غير أن هذه الروح كانت لا تزال في حالة مضطربة . وفلسفة عصر النهضة غنية باتجاهاتها الجديدة المشمرة ، إلا أنها كانت مفعمة بأضخم المتناقضات . بدأ العقل الحديث يشق طريقه ، وإن كان لم يتبين هذا الطريق بعد . فنحن نصادف إلى جانب مواهب المشاهدة التجريبية الكبرى ، ازدهارا جديدا لكل « العلوم السحرية » ، وحظيت علوم السحر والتنجيم (والخيمايا) بأعظم تقدير . وكان أول لسان حال فلسفى لاثورة الكوبرنيكية هوجيواردانو برونو . ويوصف برونو عادة بأنه من رواد العلم الحديث ، وشهدائه . ولكنتا إذا درسنا أعماله سنرى صورة بعيدة الاختلاف . فإن إيمانه بالسحر لم يتزعزع . واتبع منطق « الفن الكبير » الذى اشتهر به رايونلدوس لولوس . هنا كما هو الحال في سائر الأنحاء ، كان كل شيء ما زال في حالة عدم استقرار . وكان الفكر الفلسفى منقسما على نفسه ، ومتجها في اتجاهات متعارضة .

وكان عظماء العلماء والفلاسفة في القرن السابع عشر هم أول من اتجه إلى القضاء على هذه الفوضى . وربما تركز كل ما أنجزوه في اسمين كبيرين هما جاليليو وديكارت . وبدأ جاليليو أبحاثه في الظواهر الطبيعية بتحديد عام لمهمة العلم والفلسفة ، فذكر أن الطبيعة ليست محاطة بالغموض ، كما أنها ليست بالشئ المعقد المشوش . إن الفلسفة مكتوبة في كتاب العالم الهائل ، الذى نراه دائما أمام أعيننا . ولكن

على العقل الإنسانى أن يتعلم كيف يحل رموز هذا الكتاب ، ويفسره : فهو مكتوب بلغة رياضية ، وليست رموزه مدركات حسية عادية ، بل مثلثات ودوائر ، وأشكال هندسية أخرى . ولو أخفقنا فى فهم هذه اللغة الهندسية سيعلمنا علينا فهم كلمة واحدة من كتاب الطبيعة (١) . وتعارض فزياء ديكارت (٢) ، مع نظرات جاليليو فى جملة نواح ، كتفسيرها لظواهر الجزئية ، وتصورها العام لقوانين الحركة . وإن كانت نظرة ديكارت تعد ثمرة لنفس الروح الفلسفية التى ترى أن الفزياء ليست فرعاً مستقلاً من المعرفة الإنسانية . لأنها جزء لا يتجزأ من العلم الرياضى الكلى الشامل *Mathesis universalis* الذى يبحث فى الأشياء على اختلاف أنواعها ما دامت خاضعة للنظام والقياس . وبدأ ديكارت بالشك الكلى . ولم يكن شكه شكاً مطلقاً ، بل كان شكاً منهجياً . وأصبح هذا الشك « نقطة أرشميدية » لعالم جديد فى الحقيقة الفلسفية ، ومركزاً ثابتاً محدداً له . وبدأ بديكارت وجاليليو عصر جديد من « الأفكار الواضحة المتمايزة » وتوارت علوم العصور الوسطى السحرية بتأثير الضوء الساطع الذى شاع من العلمين اللذين جاء بهما جاليليو ، وتأثير التحليل الهندسى والمنطقى الذى قام به ديكارت . وظهر فى أعقاب عصر « الاختيار » عصر « النضج » . وأصبحت الروح الحديثة واعية بطاقمها الخلاقة ، واتجهت إلى تكوين نفسها وفهمها . وهكذا دبت فى اتجاهات عصر النهضة المتفرقة المشتتة روح فكرية جديدة ساعدتها على الالتئام ، واختفى منها التشتت والانقسام ، وأصبحت تتركز حول محور عام . وبلغ العقل الحديث سن الرشد فى فلسفة ديكارت ، وبدأ يقف على قدميه ، وينافع عن حقوقه ضد كل النظرات التقليدية والمؤثرات الخارجية .

-
- (١) جاليليو - *Il saggiaiore* مجموعة أماله فى ٢٠ جزء - طبعة فلورنسا ١٨٩٠ - ١٩٠٩ - الجزء السادس ص ٢٣٢ يتضمن كتاب إرنست كاسيرر : الفرد والكون فى فلسفة النهضة بحثاً أوفى عن نظرة جاليليو إلى الطبيعة ، ص ١٦٥ ، ص ٧٧ .
- (٢) ثمة بحث ممتاز للعلاقة بين فيزياء جاليليو وديكارت قام به كويريه *A. Koyré* فى « دراسات جاليلية » *Etudes Galiléennes* الجزء الثالث - جاليليو وقانون القصور الذاتى (باريس - هرمان ١٩٤٠) .

ولكن إذا كان عالم الفزياء قد أصبح شفافاً في نظر العقل الإنساني، فهل تيسر حدوث شيء مماثل في الميدان الآخر البعيد الاختلاف؟ ولو صبح القول بأن المعرفة مرادفة للمعرفة الرياضية، هل نستطيع أن نأمل في الحصول على علم للسياسة؟ يبدو للوهلة الأولى أن تصور مثل هذا العلم، وغايته، هو مجرد يوتوبيا. وربما أمكن انطباق قول جاليليو بأن الفلسفة مكتوبة برموز هندسية على الطبيعة، ولكنه لا ينطبق على حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية، حيث لاتصلح مصطلحات الرياضة في الوصف أو التفسير. فهي حياة تتألف من عواطف وشاعر، وأية محاولات في الفكر المجرد البحت لن تنجح - فيما يبدو - في الإحاطة بهذه المشاعر، أو وضع حدود لها، أو توجيهها إلى غاية معقولة.

ومع هذا لم يستسلم المفكرون في القرن السابع عشر لهذا الاعتراض الواضح. فقد كانوا جميعاً من العقلانيين الراسخين. وكان لديهم إيمان في قدرة العقل الإنساني، يكاد يكون مطلقاً. ويصعب مصادفة أي اختلاف في هذا الصدد بين المدارس الفلسفية المختلفة. ويمثل هوبز وهوجو جروشيوس طرفين متضادين في فكر القرن السابع عشر السياسي، وبينهما اختلاف من حيث مسلمتهما النظرية وغايتهما السياسية، وإن كانا يتبعان نفس الأسلوب في التفكير والبرهان. ومنهجهما ليس تاريخياً وسيكلوجياً، ولكنه منهج تحليلي استنباطي. فلقد استمدا مبادئهما السياسية من طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة، وهما في هذا الشأن يتبعان نفس المثل التاريخي الكبير الذي ضربه جاليليو. ولدينا رسالة كتبها هوجو جروشيوس، عبر فيها عن إعجابه الفائق بعمل جاليليو (٣). ويصبح القول نفسه عن هوبز. إذ كان ما يطمح إليه منذ بدء عهده بالفلسفة هو خلق نظرية في عالم السياسة مساوية لنظرية جاليليو في عالم الفزياء، أي مساوية لها في الوضوح والمنهج العلمي وفي يقينها.

(٣) « هوجو - جروشيوس » Epistolae أمستردام ١٦٨٧ ص ٢٦٦. وكذلك مقال إرنست كاسيرر Wahrheitsbegriff und Wahrheits problem bei Galilei (تصور الحقيقة ومشكلة الحقيقة عند جاليليو، في مجلة Scientia) ميلانو أكتوبر ١٩٣٧ ص ١٦٨.

وعبر هوجو جروشويس في مقدمة كتابه عن الاعتقاد نفسه • فلقد
اعتقد أنه من غير المتعذر على الإطلاق الاهتداء إلى « علم رياضي للسياسة »
فإن أحداث حياة الإنسان الاجتماعية ليست مجرد جمع من الوقائع العشوائية
المشوشة • إنها تستند إلى أحكام لها نفس الصحة الموضوعية ، ومن
المستطاع إثباتها كأى قضية رياضية • فهي لا تعتمد على أية مشاهدات
تجريبية عرضية • أن لها طابع الحقائق الأبدية الكلية •

واشتركت كل النظريات السياسية في القرن السابع عشر ، رغم
اختلاف غاياتها ووسائلها في أساس ميتافيزيقي واحد • فلقد كان للفكر
الميتافيزيقي الصدارة على الفكر اللاهوتي • غير أن الميتافيزيقي ذاتها ، غير عون
من الرياضة ، لاحول لها ولا قوة • وكاد الحد الفاصل بين هذين
المجالين يختفي • فلقد وضع سبينوزا مذهبا في الأخلاق ، اتبع فيه المنهج
الهندسي • وذهب لايبنتز ربما إلى ما هو أبعد من ذلك • فهو لم يتردد
في تطبيق مبادئه العامة في العلم العام *Scientia generalis* ، والسلوك
الأخلاقي الكلي *Characteristica universalis* على المشكلات الشخصية
والسياسية • وعندما دعى لايبنتز لإبداء رأيه في مسألة من هو الأحق
بعرش بولندة ، كتب بحثا حاول فيه إثبات وجهة نظره (وهي اختيار
ستافيسلاوس لتيرونسكى) اعتمد فيه على براهين صورية (٤) • وكان
كريستيان فولف — تلميذ لايبنتز — ، الذى اتبع المثال الذى ضربه أستاذه ،
هو أول من ألف كتابا عن القانون الطبيعى ، الذى يتبع منهجا رياضيا
صرفا (٥) •

ولكن ظهرت هنا مسألة أخرى لها أهمية كبرى ، كان لها أثر فيما
حدث من تقدم في الفكر السياسى • فلو سلمنا بأنه من المستطاع —

(٤) لايبنتز *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften* (كتابات
تاريخية وسياسية) تحت إشراف « أوتو كلوب » (هانوفر ١٨٦٤) الجزء الثانى ص ١٠٠ .
(٥) كريستيان فولف *Jus gentium methodo scientifica pettractatum* هالبه
١٧٤٩ — طبعة جديدة — أكسفورد ١٩٣٤ .

بل من الضروري - البرهنة على أية حقيقة سياسية أو أخلاقية على نفس النحو المتبع في الحقيقة الرياضية ، فأين تعثر على الأساس الذي سترتكز إليه مثل هذا البرهان ؟ ولوصح القول بوجود طريقة «أقليدية» في السياسية ، فإن علينا أن نعرض أن في حوزتنا بديهيات ومسلمات معصومة قاطعة في هذا الميدان أيضا . وبذلك أصبح أول هدف ترمى إليه أية نظرية سياسية هو البحث عن هذه البديهيات ، وصياغتها . وربما بدت لنا هذه المشكلة عسيرة ومعقدة للغاية . ولكن مفكرى القرن السابع عشر لم يشعروا شعورا مماثلا . وكان أغلبهم على يقين بأن هذه المشكلة قد تم حلها حتى قبل إثارتها . فنحن في غير حاجة إلى البحث عن المبادئ الأولى للحياة الاجتماعية للإنسان . أن الاهتمام إليها قد تم منذ أمد بعيد . ويكفى إعادة تأكيدها وإعادة صياغتها والتعبير عنها في لغة منطقية ، هي لغة الأفكار الواضحة المتمايزة : ورأى فلاسفة القرن السابع عشر أن هذه المهمة سلبية أكثر منها إيجابية : فكل ما علينا القيام به هو إزاحة السحب التي أخفت حتى ذلك العهد ضوء العقل الواضح ، أى علينا أن نتناسى كل آرائنا وتحاملاتنا التي سبق أن تصورناها . فكما قال سبينوزا : يتميز العقل بقدرته على إلقاء الضوء على نفسه وعلى ما يتعارض معه . إن لديه قدرة على الكشف عن الحقيقة والزييف على السواء .

وبعد الاتجاه العقلاني في السياسة في القرن السابع عشر محاولة لإحياء المعتقدات الرواقية . وبدأ هذا الاتجاه في إيطاليا ، ثم ساد الحضارة الأوربية كلها بعد فترة قصيرة . وانتقلت الرواقية الجديدة في سرعة من إيطاليا إلى فرنسا ، ومن فرنسا إلى الأراضي الواطنة ، ثم إلى إنجلترا والمستعمرات الأمريكية :^١ وتكشف الكتب السياسية المعروفة في هذا العهد عن طابع العقل الرواقى بوضوحه وجلاته . ولم يتم بدراسة هذه الكتب العلماء والفلاسفة وحدهم : وأصبحت الكتب المماثلة لكتاب «بيير شارون» في الحكمة De la sagesse : وكتاب دوفير De la constance et consolation es calamitez publiques وكتاب جوستوس ليبسيوس De constantia أو كتاب الفلسفة والفسولوجية الرواقية Philosophia

et Physiologica Stoica . نوعا من خلاصات الحكمة الأخلاقية . وكان أثر هذه الكتب قويا للغاية بحيث استطاع إثبات وجوده حتى في عالم المشكلات السياسية العلمية . فلقد استعین في تعليم الأمراء والأميرات بهذه الأبحاث الحديثة بدلا من كتب القرون الوسطى (*) ونحن نعرف من المثل المعروف عن الملكة كريستينا ملكة السويد أن أساتذتها لم يصادفوا طريقة أفضل في تعريفها بمشكلات السياسة ، من الرجوع إلى المرامات التي وضعها ليسيوس والكتاب الرواقيون الكلاسيكيون (٦) .

وعندما طلب أصدقاء توماس جيفرسون منه سنة ١٧٧٦ ، أعداد مسودة لإعلان الاستقلال الأمريكي ، فإنه بدأه بالعبارات المشهورة : « إننا نرى أن هذه الحقائق بينة في ذاتها . فكل الناس قد وُلِدوا متساوين . لقد منحهم الله حقوقا لا يمكن التنازل عنها ، ومن بين هذه الحقوق : الحرية والبحث عن السعادة . ولقد أنشئت الحكومات للناس لضمان هذه الحقوق . . فهي تستمد سلطاتها العادلة من رضاء المحكومين » . وعندما كتب جيفرسون هذه الكلمات ، فإنه لم يعرف أنه كان يردد نفس لغة الفلسفة الرواقية . وكان من الميسور التسليم بما جاء في هذه العبارات بعد أن شاعت عند جميع عظماء المفكرين السياسيين منذ عهد ليسيوس وجروشيوس . ونظر إلى هذه الأفكار كبلهيات أساسية ليست في حاجة إلى تحليل أو برهان . فهي تعبر عن ماهية الإنسان وطابع العقل الإنساني ذاته . وسبق إعلان الاستقلال الأمريكي ، كما مهد له ، حادثة أخرى هي إعلان «الاستقلال الفكري» الذي نصادفه عند المفكرين النظريين في القرن السابع عشر . فمنذ ذلك العهد ، أثبت العقل لأول مرة سلطانه ، وحقه في التحكم في الحياة الاجتماعية للإنسان . وأمكنه التحرر من وصاية الفكر اللاهوتي ، وأصبح قادرا على النهوض على قدميه .

(٦) انظر مقال : ديكاوت والملكة كريستينا ملكة السويد (ستكهولم) Bermann-Fischer

١٩٢٩ ص ١٧٧ - ٢٧٨ .

(*) مثل كتاب De rege et regimine وكتاب De institutione principium

ولقد درس دراسة تفصيلية كاملة تاريخ الحركة الفكرية الكبرى التي بلغت ذروتها في إعلان حقوق الإنسان الأمريكي . وفي إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا . وأصبحنا نملك الآن - فيما يبدو - كل وقائع هذا التاريخ . ولكن معرفة الوقائع وحدها لا يكفي . فعلينا أن نحاول فهمها ، وعلينا أن نبحث عن أسبابها . وليست هذه الأسباب واضحة بأي حال . ويبدو أن المسألة لم تحظ حتى الآن بأية إجابة مقبولة . فكيف تم فجأة لإدراك نفس الأفكار - التي عرفت منذ ألفي سنة ، والتي لم تتوقف مناقشتها منذ ذلك العهد - في ضوء جديد كلية ؟ . فإن تأثير الفكر الرواق قد استمر على الدوام بغير توقف . ويمكننا أن نكتشف آثاراً من هذه الأفكار في الشريعة الرومانية وعند آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية (٧) . غير أن كل هذه الآثار كانت متصلة حينئذ بالاهتمامات النظرية ، ولم يكن لها أي أثر عملي مباشر . فلم تظهر هذه الأهمية العملية الهائلة لهذا التيار الفكري العظيم إلا في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر . ومنذ ذلك العهد لم تعد فكرة الحقوق الطبيعية للإنسان مجرد مذهب أخلاقي مجرد ، بل أصبحت من بين دعائم الناحية السياسية العمالية ، فكيف تحقق هذا التغير ؟ وما الذي أنعش الأفكار الرواقية القديمة ، وأعاد لها قيمتها القديمة ، وأهميتها في تشكيل العقل الحديث والعالم الحديث ؟

وتبدو هناك مفارقة في هذه الظاهرة : إذا نظرنا إليها نظرة سطحية . فهي تبدو متناقضة مع كل أرائنا السائدة عن طابع القرن السابع عشر . ولو كانت هناك أية خاصية تميز بها هذا العصر ، ويمكن اعتبارها العلامة المميزة لهذا العصر بأسره ، لصح القول بأن هذه الخاصة هي الشجاعة الفكرية والروح الراديكالية في الفكر . فلقد اعتمدت فلسفة ديكارت على مسلمة عامة دعت كل إنسان إلى أن يتناسى مرة واحدة في حياته كل ما عرف من قبل . كما دعت إلى رفض كل ما قاله الثقة ، وتحدي سلطان التقاليد . وأدى هذا المطالب الديكارتي إلى ظهور علوم جديدة في المنطق والاستمولوجيا والرياضة

والميتافيزيقا والفيزياء والكونيات . ولكن يبدو للوهلة الأولى أن علم السياسة في القرن السابع عشر لم يتأثر بهذا المثل الديكارتي الجديد . فهو لم يسلك أى طريق جديد على الإطلاق . ويبدو على عكس ذلك أنه قد واصل السير في الطريق التقليدى العريق . فكيف نحل هذه الحقيقة ؟ غنى عن البيان أن أساس حضارة القرن السابع عشر ليس نفس الأساس الذى اعتمدت عليه الحضارة اليونانية الرومانية . فهناك اختلاف فى أحوال الفكر والدين والمجتمع والاقتصاد . فكيف يستطيع أى مفكر جاد محاولة حل مشكلات هذا العصر : أى مشكلات العصر الحديث ؛ باللجوء إلى تصورات قد تم وضعها قبل ذلك بألفى سنة ؟

ثم سبب مزدوج ربما فسر هذه الحقيقة . ولا يعنيننا هنا مضمون النظرية الرواقية ، بقدر ما تعيننا المهمة التى استطاعت هذه النظرية أن تحققها فى الصراعات الأخلاقية والسياسية فى العالم الحديث . وكى نفهم هذه المهمة ، علينا الرجوع إلى الأحوال الجديدة التى ترتبت على عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى . وسيتبين لنا أن خسارة فادحة قد تحققت فى مقابل الاتجاهات التقدمية العظمى فى عصر النهضة التى لا يمكن إنكارها . إذ تعرض للانحلال : التوافق الباطنى والوحدة الدمين كانا من مميزات حضارة العصر الوسيط . وما من شك فى أن العصر الوسيط لم يكن متحرراً كل التحرر من الصراعات العميقة . فلم يقف الصراع بين الكنيسة والدولة . وحدثت مجادلات لا تنتهى فى مسائل المنطق والميتافيزيقا واللاهوت . على أن أسس الحضارة الوسيطة الأخلاقية والدينية لم تتأثر جدياً بهذه المشاحنات . فلقد استند الواقعيون والاسميون والعقلانيون والصوفيون والفلاسفة واللاهوتيون إلى قاعدة وطيدة مشتركة ، لم تتعرض على الإطلاق لأى شك . وتزعزعت هذه القاعدة بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولم تستطع إستعادة رسوخها السالف مرة أخرى . وتحطمت سلسلة « مراتب الوجود » التى خصصت لكل كائن مكاناً وطيداً فى نظام الأشياء . وحرّم المذهب القتال بمركزية الشمس فى الكون ، الانسان من هذا الامتياز بعد أن أقصاه وشرده

فى عالم لامتناه ، إن جاز مثل هذا القول . وادى التصدع داخل الكنيسة إلى تعرض العقيدة المسيحية للخطر والتداعى ، بعد أن أصبح كل من العالم الدينى والعالم الأخلاقى يفتقران - فيما يبدو - إلى أى محور ثابت . واستمر اللاهوتيون والفلاسفة خلال القرن السابع عشر يتطلعون إلى الأمل فى الاهتداء إلى مثل هذا المحور مرة أخرى . وحرص أحد كبار مفكرى هذا العصر على العمل بغير انقطاع لحل هذه المشكلة . فلقد بذل لا يبتز عدة محاولات جادة للعثور على قاعدة تساعد على إعادة توحيد الكنائس المسيحية المتفرقة . ولكن باءت هذه المحاولات كلها بالفشل . وبدا واضحاً فى نطاق الكنيسة ذاتها استحالة إعادة الكاثوليكية إلى سابق عهدها . ولو وجب حقاً ظهور مذهب كلى فى الأخلاق أو الدين فعليه أن يستند إلى مبادئ يمكن أن تجمع على قبولها كافة الشعوب والعقائد والطوائف . وبدا أن الرواقية وحدها هى المذهب الوحيد القادر على النهوض بهذه المهمة . وبذلك أصبحت الرواقية أساس الدين « الطبيعى » ومذهب القوانين الطبيعية . والفلسفة الرواقية غير قادرة على معاونة الإنسان على حل معضلات الكون الميتافيزيقية ، ولكنها تتضمن عهداً أكثر من ذلك أهمية وقيمة بإمكان استعادة « الجلال » الأخلاقى للإنسان . ورأت هذه الفلسفة عدم إمكان ضياع هذا الجلال ، لأنه لا يعتمد على أية عقيدة دوجماتيقية أو أى وحى خارجى . فهو يعتمد على الإرادة الأخلاقية وحدها ، وعلى القيمة التى يضيفها الإنسان على نفسه .

كانت هذه هى الغاية العظمى - والتمنية حقاً - التى وعدت نظرية الحق الطبيعى العالم الحديث بتحقيقها . فلم يكن هناك مفر ، بغير هذه النظرية ، من التعرض إلى فوضى أخلاقية كاملة ، كما يعتقد . وكان بوسويه من كبار اللاهوتيين فى القرن السابع عشر ، ويمثل تقاليد الكنيسة الكاثوليكية وساطاتها القديم ووحدها الداخلية . غير أنه اضطر كذلك إلى المسائرة . إذ كان لا مناص له من التجوء إلى هذا السبيل للمحافظة على العقيدة المسيحية فى هذا العصر ، أى فى عالم الملك لويس الرابع عشر . وامتنح الملك لويس الرابع عشر ووصفه بأنه حامى الدين المسيحى والمدافع عنه ، وساد الإعجاب

به ، وأطلق عليه اسم الملك المسيحي *Rex Christianissimus* ، وإن تعذر اعتبار بلاطه مكاناً مناسباً تستطيع المثل المسيحية القديمة أن تحيا فيه وتنهض .

وبغية ظهر الصراع الخفي في عهد الملك لويس الرابع عشر سافراً في التراع الذي احتدم بين اليانسينية واليسوعيين . وربما بدا من العسير للغاية للوهلة الأولى إدراك المعنى الحقيقي لهذا الصراع ، ومغراه . ولو حاول أى قارئ حديث دراسة كتاب يانسن العظيم عن القديس أغسطين ، فإنه سيشعر بخيبة أمل كاملة ، إذا أراد أن يفهم كيف استطاع مثل هذا الكتاب إثارة مثل هذه المشاعر العاصفة العنيفة . نعم كيف استطاع كتاب من كتب اللاهوت المدرسى يتناول أكثر المسائل الدوجماتيقية غموضاً وخفاء أحداث هزة في النظام الأخلاقي والاجتماعي ، وأن يكون له مثل هذا الأثر الفادح على الحياة الفرنسية العامة ؟

ونحن نصادف الإجابة عن هذا السؤال إذا قرأنا كتاباً من أعظم الكتب التي ظهرت في الأدب الفرنسى خلال القرن السابع عشر . إذ بدأ باسكال رسائله الرفيعة (البروفنسيال) بمناقشة لأدق مشكلات اللاهوت الدوجماتيقية . أى بالفرقة بين النعمة الإلهية « الكافية » ، و « الفعالة » ، وبين القدرة « الحقيقية » للارادة الإنسانية على إدراك الشريعة الإلهية ، والقدرة « التقريبية » لها . ولكن لم يكن هذا أكثر من مقدمات . فلقد أقدم باسكال على حين غرة ، دون سابق إنذار على تغيير مشكلته وتعديل أسلوبه . وهاجم خصومه من زاوية أخرى ، واختار لهجومه موضعاً أكثر حساسية ، بعد أن نبذ المذهب اليسوعى الأخلاقى بما فيه من غموض وانحراف . ولم يتحدث باسكال كواحد من اللاهوتيين ، إذ كانت عقليته منطقية ورياضية ، أكثر منها عقلية لاهوتية . ولذا فإنه لم يقنع بتجريح اللاهوت الأخلاقى لليسوعيين . ورأى ضرورة البحث عن دوافعه من منطقية وأخلاقية على السواء . فما الذى حث أصحاب هذه الفتاوى اليسوعية على كتابة كتبهم ، وترويجها ؟ وتبعاً لما جاء به باسكال ، يمكن أن يجاب عن هذا السؤال

بكلمة واحدة . أن اليسوعيين ينتمون إلى (نظام كذسى ذى طابع عسكرى) . ولقد بذلوا كل ما فى وسعهم للمحافظة على الساطة المطلقة للبابا والكنيسة الكاثوليكية . وضخوا بكل ثمين وغال لتحقيق هذه الغاية . وبذلك لم تعد للمثل المسيحية القديمة برصانتها ووقارها أى مكان . واقضى الأمر التضحية بها . وبدا أن السبيل الوحيد لإنقاذ الكنيسة ، أو لإنقاذ الدين المسيحى - فالاثنان يعنىان نفس الشئ عند الكتاب اليسوعيين - هو إنشاء أخلاق جديدة ، أو *Morale relâche* (نظام أخلاق منحل) . كانت هذه هى مقدمات المذهب اليسوعى التى كشف عنها النقاب تحليل باسكال المنطقي بلذوعته وقسوته . ففيه تبين أن الأخلاق اليسوعية هى ثمرة ضرورية للسياسة اليسوعية .

وذكر باسكال : « إن غاية هؤلاء اليسوعيين ليست إفساد الأخلاق . فهم لا يقصدون إلى ذلك . كما أن مهمتهم لا تقتصر على إصلاح الأخلاق ، لأن هنا يدل عل سياسة رديئة . أن ما يقصدونه فى نظره هو الآتى : أنهم شديلو الثقة بأنفسهم بحيث يعتقدون أنه من المفيد - ومن الضرورى - لخير الدين أن يذيع صيتهم فى كل الأنحاء ، وأن تتوفر لهم القدرة على التحكم فى جميع الضمائر . وهم يستفيدون بقدرة قواعد الإنجيل الصارمة فى التحكم فى بعض الناس فيسخرونها لغاياتهم كلما سنحت الفرصة لذلك . ولكن لما كانت هذه القواعد لا تتوافق مع أراء الغالبية العظمى من الناس ، فلأنهم قد تخلوا عنها مراعاة هؤلاء الناس ، ولتحقيق شعور كل بالارتياح . وعلى ذلك ، ولما كان الأمر يتطلب معاملة أشخاص يمثلون اتجاهات مختلفة من الحياة ، وينتمون إلى شعوب مختلفة ، أصبح من الضرورى تخصيص دعاة قادرين على التناسب مع هذه الجموع المختلفة . . . فخصصوا نخبة ممتازة لمواجهة هذه النخبة المختارة ، بينما عمل كثرة من الدعاة من أنصار التهاون على عرض خدماتهم على الكثرة التى تؤثر الانحلال . وعلى هنا النحو أمكنهم الانتشار فى سائر أنحاء الأرض اعتمادا على (سياسة مواجهة الاحتمالات كافة) التى

تعد أصل كل هذه الفوضى وهذا الانحراف . . . ولا شيء من ذلك يخفى عليهم . مع مراعاة أمر واحد وهو البراعة في إخفاء مقاصدهم البشرية والسياسية وراء الدعوى للعناية الإلهية والمسيحية . وكأن الإيمان الذي تزره التقاليد لم يكن على الدوام شيئاً واحداً لا يتغير في كل زمان ومكان، وكأن أى حكم مضطر إلى مسايرة الشخص الذى يتحتم عليه الخضوع لهذا الحكم « (٨) » .

كانت هذه هى الهوة العميقة الواسعة التى تسببت فى قسمة الكتاب اللاهوتيين إلى معسكرين متضادين . وبمجرد إدراك هذه الهوة سيتضح استحالة سدها . وبعد أن نشر باسكال رسائله الريفية (البروفنسيال) ، لم يعد من الميسور التوفيق أو المصالحة . وبقي حل بديل واحد . فقد أصبح الإنسان مطالباً بالاختيار فى سلوكه الأخلاقى بين تقيضين . . الطرف الأول يمثل الصرامة والحشونة التى يطالب بها اليانسينيون : أما الطرف الثانى فهو المذهب اليسوعى بتهاونه ومرونته . ولكن ما دور الفلسفة فى هذا الصراع ؟ هل يتوقع لإقدام معاصرى جاليليو وديكارت على الارتداد إلى مذهب القديس أغسطين فى النعمة الإلهية وحرية الإرادة ؟ . وهل تستطيع فلسفة القرن السابع عشر ، فلسفة الأفكار الواضحة المتمايزة ، العودة إلى التفرقة المدرسية بين « الكافية » و « الفعالة » وبين « النعمة الإلهية اللازمة » و « النعمة الإلهية الفعالة » أو هل كان فى وسع فيلسوف إنسانى وأخلاقي مثل هوجو جروشيوس يتميز بعظمة عقله وسموه ، أن يخضع « للنظام الأخلاقى المنحل » ، أى لتهاون الأخلاقى الذى دعا إليه اليسوعيون ؟ . إن اللجوء إلى هذين السيلين أمر مستحيل . على أن المفكرين الفلاسفة فى القرن السابع عشر ، لم تكن لديهم أية حاجة إلى أى « لاهوت أخلاقى » ، بل لعلمهم كانوا يعتقدون فى دلالة هذا التصور ذاته عن مثل هذا اللادوت ، على التناقض اللفظى . فلقد قبلوا المبدأ الرواى الذى يدعو إلى استقلال العقل استقلالاً مطلقاً . فالعقل مستقل ، ويعتمد على

(٨) « باسكال » Lettres provinciales الترجمة الإنجليزية نيويورك
Leavitt ١٨٢٨ - ص ٦٦ - ٧١ .

ذاته . وهو ليس في حاجة إلى أى عون خارجي ، بل هو لن يقبل هذا العون إذا عرض عليه . فعليه أن يشق طريقه ، وأن يؤمن بقدرته وقوته .

وأصبح هذا المبدأ دعامة لكل مذاهب الحق الطبيعي . وعبر عن هذا المذهب تعبيراً كلاسيكياً هوجو جروشيوس في مقدمة كتابه . ويقول جروشيوس أن إرادة الكائن القادر على كل شيء ذاتها لن تستطيع تغيير مبادئ الأخلاق ، أو نقض هذه الحقوق الأساسية التي كفلتها القوانين الطبيعية . وتستطيع هذه القوانين المحافظة على صحتها الموضوعية حتى إذا افترضنا المستحيل : وقلنا بعدم وجود إله ، أو قلنا بأنه لا يعنى بأمور البشر (٩) .

وربما ازداد وضوح الطابع العقلاني لفلسفة القرن السابع عشر السياسية ، إذا نحن اتجهنا إلى النظر إلى منهجها العام ، بدلا من اتجاهنا إلى تحليل أسسها الأولية . وأما فيما يخص مسألة مبادئ النظام الاجتماعي ، فإننا نصادف تعارضا بين المذاهب المطلقة كمنهجي بودان وهوبز ، وبين المدافعين عن حقوق الشعب واستقلاله . ولكن ثمة اتفاق في نقطة واحدة بين الطرفين رغم ما بينهما من صراع ، فلقد حاولا إثبات وجهة نظرهما بالرجوع إلى نفس الاقراض الأساسية ، بعد أن أصبحت فكرة اعتماد الدولة على عقد اجتماعي من القواعد المسلم بها في الفكر السياسي في القرن السابع عشر .

وتدل هذه الواقعة على خطوة حاسمة كبيرة ، بالنسبة لمشكلتنا . فنحن لو اتبعنا هذه النظرة ، وأرجعنا النظام القانوني والاجتماعي إلى أفعال فردية حرة ، وقلنا بوجود عقد اجتماعي يخضع له المحكومون باختيارهم ، سيختفي في هذه الحالة كل سرخني . فليس هناك شيء أقل خفاء من العقد . ويطلب إجراء العقد دواية كاملة بمعناه وعواقبه . فهو يستلزم كأساس له إجماعاً على الموافقة عليه من جميع الأطراف المعنية . ونحن إذا أرجعنا الدولة إلى مثل هذا الأصل ، فإنها ستصبح واضحة ومفهومة إلى أبعد حد .

ولم تترك هذه النظرة العقلانية بأى حال على أنها اعتمدت على البحث التاريخي . واتجه فلاسفة قلائل - في سداجة - إلى القول بأن « أصل » الدولة : كما تم تفسيره في نظريات العقد الاجتماعى سيساعدنا على تبيين بدايتها . ولا جدال أننا ان نستطيع تحديد لحظة محددة في التاريخ الانسانى ، ظهرت فيها الدولة لأول مرة . وإن كان مثل هذا التقص في المعرفة التاريخية لا يهم المفكرين النظريين ، أصحاب فكرة العقد الاجتماعى في تفسير أصل الدولة . فمشكلتهم تحليلية ، وليست تاريخية . أنهم قد فهموا كلمة « أصل » بمعنى منطقي ، لا بمعنى « السبق الزمنى » . فليس ما يسعون للبحث عنه بداية الدولة ، بل مبدأ الدولة أو تبرير وجودها *raison d'être*

سيوضح هذا الكلام بوجه خاص إذا نحن درسنا فلسفة هوبز السياسية . وهوبز نموذج للروح العامة التي أدت إلى ظهور النظريات المختلفة في العقد الاجتماعى . ولم تقبل نتائجه على الاطلاق بوجه عام . فلقد صادفت معارضة ولكن كان لمنهج أثرقوى . وهذا المنهج الجديد ثمرة لمنطق هوبز . ولا تعتمد القيمة الفلسفية لأعمال هوبز السياسية اعتماداً كبيراً على موضوعها ، بقدر اعتمادها على صور براهينها واستدلالاتها . ويذكر لنا هوبز في الفصول [الأولى من كتابه *De Corpore* نظريته في المعرفة . فالمعرفة عنده هي البحث عن المبادئ الأولى ، أو عن « العال الأولى » على حد تعبيره . وإذا أردنا فهم أى شئ ، فعلينا أن نبدأ بتعريف طبيعته وماهيته . وسيتبين لنا بمجرد الاهتمام إلى هذا التعريف ، اعتماد الشئ كل خصائصه بطريقة استنباطية صرفة . ولكن التعريف لن يكون كافياً مادام سيقنع بالتركيز على خاصة بالذات من الموضوع . وينبغى أن تكون التعاريف الصميمة قادرة على الدلالة على « الأصل » أو « العلة » . فعليها ألا تكتفى بالإجابة عن سؤال ماهو الشئ ، بل تكون قادرة على إجابة السؤال الخاص لماذا هو كذلك . ولن نستطيع الاهتمام إلى تبصر حقيقى ، إلا إذا اتبعنا هذا الطريق . ويقول هوبز : (حيث لا يكون هناك بحث عن الأصل ، لن تكون هناك فلسفة)

حقمة) (١٠) ، ولكن هوبز لم يفهم على الإطلاق هذا « البحث عن الأصل » كعملية فزيائية أو تاريخية . وطالب حتى في الهندسة بتعاريف تساعد على تبيين الأصل أو العلة . فإن موضوعات الهندسة لن يتيسر فهمها فهماً تاماً إلا إذا تم إنشاؤها . واضح أن هذا العقل الإنشائي ، إنما هو فعل عقلي ، وليس عملية تعتمد على الارتداد في الزمان . فما نبحت عنه هو « أصل » في العقل وليس أصلاً في الزمان . فنحن نحاول تحليل الموضوعات الهندسية إلى عناصرها الأولى ، ونعيد إنشائها اعتماداً على عملية تركيبية للفكر . ويصح نفس المبدأ عن الموضوعات السياسية . وعندما وُصف هوبز النقلة من حالة « الطبيعة » إلى « الدولة السياسية » ، فإنه لم يبد أي اهتمام بالأصل التجريبي للدولة . فإن نقطة البحث لا تتركز حول تاريخ النظام الاجتماعي السياسي ، ولكنها تتركز على قيمته . وليس الأساس التاريخي للدولة هو المهم ، ولكنه الأساس القانوني لها . هذه المسألة الخاصة بالأصل القانوني للدولة ، هي التي أجابت عنها نظرية العقد الاجتماعي .

وبلغت نظرية هوبز ذروتها في القول الدال على المفارقة ، الذي ذكر فيه عدم انفصام الرابطة القانونية بين الحاكم ورعاياه ، بمجرد توثيقها ، أي أن الاتفاق على الخضوع ، الذي يرضى به الفرد ، فيطرح كل حقوقه وحرية ، هو أول مسلمة وأول خطوة تؤدي إلى النظام الاجتماعي . ولكن هذا الاتفاق هو الخطوة الأخيرة أيضاً ، من جهة أخرى . فبعد هذا الاتفاق لن يظل الأفراد كائنات مستقلة . ولن تكون لهم أية إرادة تخصهم ، وذلك بعد استيعاب إرادة المجتمع في إرادة حاكم الدولة ، هذه الإرادة (إرادة الحاكم) غير مقيدة . فليس هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه (١١) . واضح أن هذا الفرض لا يقوم على أي دلائل . إذ لا يمكن إثباته أو تبريره اعتماداً على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعي . وعند ما تم

(١٠) هوبز De corpore الجزء الأول القسم ٣ ، ٨ (لندن - يوهن

١٨٣٩) .

(١١) هوبز ه-٧ الواجبات ١٧-١٩ .

الربط بين هذه الفكرة وبين المذهب الروافى الخاص بالحقوق الطبيعية : تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية . فمن الواضح أن الأفراد عندما يشتركون فى اتفاق بعضهم مع بعض ومع الحاكم . فإنهم ان يعملوا إلا لأنفسهم . وليس فى مقدورهم خلق نظام صارم مطلق ، أو فرض نظام يتقيد به أخلافتهم . كما أنه من المتعذر أيضا تنازل الجيل الحاضر عن كافة الحقوق بصورة مطلقة وبغير قيد ولا شرط ، ونقل هذه الحقوق إلى الحاكم . وتمت حق واحد على الأقل لا يمكن التخلي عنه ولا تركه . هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية . وعندما ناقش هذا المبدأ أعظم الكتاب تأثيرا فى السياسة فى القرن السابع عشر ، فإنهم رفضوا النتائج التى استخلصها هوبز . واتهموا المنطق العظيم بالتناقض اللفظى . فلو تنازل أى إنسان عن شخصيته ، لكان معنى هذا تنازله عن كيانه الأخلاقى ، أنه سيصبح شيئا جامدا ميتا . وكيف يتسنى لمثل هذا الشيء الزام نفسه . كيف يشارك فى عهد أو عقد اجتماعى ؟ هذا الحق الأساسى - حق التمتع بالشخصية - يتضمن سائر الحقوق الأخرى . فمحافظة الشخص على شخصيته ، والنهوض بها حق كلى . وهو ليس خاضعا لأهواء أى أفراد ولا أهوائهم ، ومن ثم فلا يمكن نقله من فرد لآخر . وبذلك يكون « الاتفاق » على تفويض سلطة للحاكم ، الذى يعد الأساس القانونى لكل السلطات المدنية ، قد تضمن قصورا كامنا فيه . فليس هناك ميثاق يتعهد فيه الجميع بالخضوع يتنازل بموجبه الفرد عن حالة الفاعلية الحرة ، ويتخلى فيه عن ذاته . إذ لو حدث مثل هذا التخلي ، فإن معناه هو تنازله عن « خلقه » و « سلوكه » ، الذى تعتمد عليه طبيعته وما هيته ، لأنه سيفقد آدميته .

١٤ - فلسفة عصر التنوير ، ونقادها الرومانتيكيون

أثبت القرن الثامن عشر (عصر التنوير) أنه من أخصب العصور ، من ناحية تقدم الفكر السياسى . ولم يسبق على الإطلاق أن قامت فلسفة السياسة بمثل هذا الدور الحامى الهام : فهى لم تعد تبلى مجرد فرع من فروع الفكر ، بل أصبحت المركز الذى تدور حوله كل أفعال الفكر . وأصبحت كل الاهتمامات النظرية الأخرى تتجه إلى هذه الغاية ، وتتركز حولها .

وذكر روسو فى اعترافاته : « من بين الأعمال المختلفة التى أقوم بأعدادها ، عمل فكرت فيه طويلا ، وشعرت بشغف كبير عند الاشتغال به ، وكنت أرغب أن أكرس حياتى كلها من أجله . فهو فى رأى الذى سيرفع من شأنى . هذا العمل هو كتابى (النظم السياسية) » . . . لقد أصبحت أدرك أن كل شيء مرتبط ارتباطا جليريا بالسياسة . وحيثما اتجهنا سندرك أن كل شعب لن يستطيع أن يمثل غير طبيعة الحكومة التى صنعته » (١)

على أن عصر التنوير ، رغم اهتمامه الجاد بكل المشكلات السياسية فإنه لم يضع فلسفة جديدة للسياسة . ونحن عندما ندرس أعمال أشهر المؤلفين وأعظمهم تأثيرا ، فإننا سندعش عندما نرى أنها لم تتضمن أية نظرية جديدة كل الجدة . فلقد تكررت الأفكار ذاتها المرة تلو الأخرى . ولم تكن الأفكار من ابتكار القرن الثامن عشر . وكان روسو يميل إلى لغة المفارقات . ولكنه عندما يتحدث فى السياسة ، فإننا نستمع إلى لغة معتدلة مختلفة للغاية . وليس هناك فى المعانى التى جاء بها روسو عن غاية الفلسفة السياسية ومنهجها أو عن مذهب "عدم جواز إبطال الحقوق الإنسانية أو احباطها أى شيء لم

(*) Institutions Politiques

(١) « روسو » - الاعترافات الكتاب التاسع (Every man's) نيويورك الجزء

الثانى ص ٥٥ .

يسبق ظهور مثل له في مؤلفات جروشيوس وبوفندورف ، أو أى شئ لم يقتد فيه بنظرياتهما . ويرجع فضل روسو ومعاصريه إلى ناحية أخرى . فلقد عنوا بالحياة السياسية أكثر من عنايتهم بالمناهج السياسية . فهم لم يسعوا إلى إثبات المبادئ الأولى لحياة الإنسان الاجتماعية ، ولكنهم اتجهوا إلى تأكيدها وتطبيقها . ولم يقصد كتاب القرن الثامن عشر إثبات أية أصالة لهم في مسائل السياسة . والواقع أنهم اعتبروا الأصالة في هذا المجال أمرا مشكوكا فيه إلى أبعد حد . وحذر دائما الانسكلوبيديون الفرنسيون الذين كانوا لسان حال لعصرهم مما سموه بالروح المنحبة . ولم يتطلعوا إلى منافسة المناهج الكبرى في القرن السابع عشر كذهب ديكارت وسمينوزا ولاينتر . وكان القرن السابع عشر قرنا ميتافيزيقيا . وقام بخلق ميتافيزيقا للطبيعة وميتافيزيقا للأخلاق . وكف عصر التنوير عن العناية بهذه التأملات الميتافيزيقية ، ولم تتركز جهوده كلها على الناحية النظرية ، بقدر تركزها على نقطة أخرى ، هي الناحية العملية ، فلم يعد ينظر إلى الأفكار على أنها « أفكار مجردة » . ومحوّت هذه الأفكار إلى أسلحة للصراع السياسى الكبير . ولم يتجه البحث عن : هل تعد هذه الأسلحة جديدة ، ولكنه اتجه إلى الاهتمام بمدى كفاءتها . وثبت في أغلب الأحوال أن الأسلحة القديمة هي الأفضل ، والأقوى .

ومن المستبعد أن يدرك الكتاب الانسكلوبيديون ، وآباء الديمقراطية الأمريكية ، من أمثال ديلبر ، وديلدرو وجيفرسون مايعنيه التساؤل عن جانب الطرافة في أفكارهم . فلقد كانوا جميعا مقتنعين - من جهة معينة - بأن هذه الأفكار قديمة قدم العالم . ونظر إلى هذه الأفكار كأشياء كانت موجودة على الدوام في سائر الأنحاء ، وآمن بها الجميع . فقال لابرويير أن العقل شئ يتنى إلى كل زمان .

وكتب جيفرسون في ٨ مايو سنة ١٨٢٥ رسالة إلى « هنرى لى » قال فيها :
 « إن غاية إعلان الاستقلال ليست البحث عن مبادئ جديدة أو براهين جديدة لم يسبق التفكير فيها إطلاقا . كما أن ليست الغاية مجرد قول أى شئ لم يسبق قوله من قبل . أن المقصود هو عرض كنه الموضوع للناس

في كلمات واضحة راسخة بحيث تحظى بموافقتهم . فهذه الغاية لا تهدف إلى اظهار أية أصالة من ناحية المبدأ . أو التأثير العاطفى . كما أنها ليست منقولة عن أية كتابات سألقة بالذات . لقد قصد بها التعبير عن الروح الأمريكية . وأن تضمنى على هذا التعبير أصح طابع وروح تمليه المناسبة » (٢) .

على أن المبادئ التى وضعت فى إعلان استقلال أمريكا ، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن فى فرنسا ، لم تكن مجرد تعبيرات عن عاطفة جماهيرية عامة فحسب (٣) . فليس هناك ما هو أدل على الوحدة الكامنة فى القرن الثامن عشر من قيام أعمق مفكرى هذا العصر ، منتقد العقل النظرى ، (يقصد كانط) بترديد نفس المبادئ ، وتأكيداها .

كان كانط من المعجبين المتحمسين للثورة الفرنسية . ومن دلائل رجاحة عقله وقوة خلقه ، أنه لم يعدل عن حكمه عندما بدت غاية الثورة الفرنسية كأنها قد أخفقت . فظل إيمانه بالقيمة الأخلاقية للأفكار التى عبر عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن راسخا لا يتزعزع .

وقال كانط : « مثل هذا الحادث لا يقتصر أثره على الأفعال الحسنة أو السيئة

(٢) « توماس جيفرسون » - Writings - تحقيق بول شتر فورد (نيويورك Putnam ١٨٩٩ طبعة Modern Library ص ٧١٩ .

(٣) لسا فى حاجة إلى خوض المسألة التى دار حولها نقاش طويل عن الأصل التاريخى لإعلان حقوق الإنسان الفرنسى . وسأول جورج Jellinek فى بحث نشر سنة ١٨٩٥ أن يثبت أنه من الخطأ اعتبار إعلان حقوق الإنسان والمواطن نتيجة للمذاهب الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. وتبعاً لما يراه جلينيك علينا البحث عن الأصل الحقيقى للأفكار القانونية والسياسية للثورة الفرنسية فى وثيقة الحقوق الأمريكية ، وبخاصة وثيقة الحقوق التى نشرتها ولاية « نرجينيا » . وركز مؤلفون آخرون على إنكار هذه النظرية . راجع على سبيل المثال كتاب Marcaggi - « ماركاجى » -

(أصل اعلان Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789)
حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ - باريس ١٩٠٤ . فى هذه الحالة ، لا يكون لمسألة الأسبقية أكثر من قدر قليل من الأهمية . وغنى عن البيان أن هذه الأفكار التى تتضمنها إعلان حقوق الإنسان ليست من اختراع جيفرسون أو آدم ، أو لانايت أو كوندرسية .. إن كل ما قاموا به هو التعبير عن المعتقدات التى آمن بها كل رواد نظرية « الحقوق الطبيعية » .

التي قام بها الناس . بحيث تضاعف قدر ما اتصف بعظمته ، وارتفع شأن ما اتصف بضآلته ... واختفت منشآت مجيدة عريقة ، ونما بدلا منها من الأرض منشآت أخرى . لا ! لا شيء من هذا القبيل ! . إن الثورة التي قام بها شعب بارع . وقدر لنا أن نعيش لنراها ، معرضة للنجاح أو الإخفاق . وهي قد تكون حافلة بمصائب وأحداث فظة ، تدفع أى إنسان خير (حتى إذا رضى عن مؤازرتها) إلى التصميم على عدم إعادة هذه التجربة بمثل هذا الثمن البهظ . ورغم كل هذا فقد صادفت مثل هذه الثورة لدى جميع المشاهدين شعورا بالتعاطف اقرب من درجة الحماسة لا يمكن أن تنسى مثل هذه الظاهرة في تاريخ البشرية . فـلقد أثبتت احتواء الطبيعة الإنسانية على ميل إلى ما هو أفضل . واستعداد لبلاغه . وهذا أمر ما كان بمقدور أى سياسى أن يتنبأ به ، إذا اعتمد على تذكر الأحداث السالفة (٤) .

جرت العادة على وصف روح القرن الثامن عشر بأنها روح « مستغرقة في النظريات » . على أنه لو عني بهذا الوصف « الاتجاه المجرى القاتر والابتعاد عن المشكلات العقلية للحياة العملية والاجتماعية والسياسية ، فلن يكون هناك أى وصف أبعد من ذلك عن الكفاية وإصابة الحقيقة . لقد كان مثل هذا الاتجاه بعيدا كل البعد عن تصور مفكرى عصر التنوير . وما كان من المستبعد أن يرضى هؤلاء المفكرون جميعا عن المبدأ الذى صاغه كانط فيما بعد وأكد فيه « أولوية العقل العملى » . فهم لم يسمحوا إطلاقا بوجود أى حد فاصل قاطع بين العقل النظرى والعقل العملى . ولم يفصلوا التأمل عن الحياة . وربما لم يظهر من قبل توافق مماثل لما حدث في القرن الثامن عشر بين الناحية النظرية والناحية العملية ، وبين الفكر والحياة . فاقصد تحولات كل الأفكار على الفور إلى أفعال . وكل الأفعال خاضعة لمبادئ عامة ، ويتبع في الحكم عليها معايير نظرية . هذه الظاهرة هي التي زودت حضارة القرن الثامن

(٤) كانط Der Streit der Fakultäten « الصراع بين الملكات »
 القسم الثانى من أعماله التي أشرف على نشرها إرنست كاسير الجزء السابع
 ص ٣٨٧ وص ٤٠١ .

عشر بالقوة والوحدة . لقد التقى الأدب والفن والعلم والفلسفة حول مركز واحد ، وتعاونوا جميعاً في سبيل تحقيق نفس الغاية . وحدث لهذا السبب تهليل وحماس عام للأحداث السياسية الكبرى التي تحققت في هذا القرن . وكتب كوندورسيه : « لا يكفي أن تكون هذه الحقوق الأصلية (غير المعروفة) حية في كتابات الفلاسفة . . وقلوب الخبيرين . فينبغي أن يطلع عليها الجبهة والضحفاء في المثل الذي يضربه أى شعب عظيم . وضربت أمريكا لنا هذا المثل . فإن إعلان الاستقلال الأمريكى تعبير بسيط جليل لهذه الحقوق المقدسة التي نسبت مثل هذا الأمل البعيد » (٥)

فكيف إذن تعرضت كل هذه المنجزات الكبرى على حين غرة للشك . ولماذا اتجه القرن التاسع عشر إلى مهاجمة كل المثل العليا الفلسفية والسياسية للقرن المنصرم ، كما اتجه إلى تحديها صراحة ؟ يبدو أن هناك إجابة سهلة عن هذا السؤال . فلقد انتهت الثورة الفرنسية ، وجاءت في أعقابها الحروب النابليونية^(٦) . وأعقب الحماس الأول شعور بخيبة الأمل وعدم الثقة . وعبر بنجامين فرانكلين في إحدى رسائله التي كتبت في بداية الثورة الفرنسية عن الأمل في أن تتشابه فكرة الحقوق المقدسة للإنسان من حيث الفاعلية مع تأثير النار على الذهب « أى أن تقوم بالتنقية دون إحداث أى تلف » . ولكن خاب مثل هذا الأمل وتضاءل نهائياً — فيما يبدو . فلقد ظلت كل الوعود الكبرى التي وعدت الثورة الفرنسية بتحقيقها بغير تحقيق . وبدا النظام السياسى والاجتماعى لأوروبا وكأنه قد تعرض للتصدع الكامل . ووصف آدموند بيرك الدستور الفرنسى ١٧٩٣ بأنه « خلاصة الفوضى » . واعتقد أن مذهب الحقوق التي لا يتنازل عنها هي « دعوة إلى العصيان وسبب دائم للفوضى » (٦) . وكتب جوزيف دى مايستر في كتابه

(٥) كوندورسيه De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe
(أثر ثورة أمريكا على أوروبا) ١٧٨٦ . الفصل الأول — الأعمال الكاملة (برانزويك باريس ١٨٠٤) الجزء الحادى عشر — ص ٢٤٩ .

(٦) « شارل جروف هاينز » في كتاب The Revival of Natural Law Concepts
(إحياء نظريات القانون الطبيعى) كيمبردج — هارفارد ١٩٣٠ ص ٦٥ .

عن البابوية : « العقل الإنساني مقتنع بكل وضوح بعجزه عن توجيه الآخرين ... على نحو يدعو إلى تمييز فرض السلطة من البداية » .

هذه هي الأسباب الواضحة للتغير السريع الشامل الذي لاقته الأفكار ، والذي نصادفه في عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر . على أنه لا يكفي القول بأن رد الفعل كان سياسياً فحسب . فهو يرجع إلى أسباب عميقة أخرى . فلم يتركز اهتمام الرومانتيكين الألمان الذين بدأوا هذا الصراع ، والذين كانوا أول من نادى بالحرب ضد فلسفة التنوير ، على المشكلات السياسية بصفة أساسية ، انهم كانوا يعيشون في عالم الروح (الشعر والفن) أكثر مما يعيشون في عالم الوقائع السياسية القاسية . لا يعني هذا بالطبع أن الرومانتيكية قد اقتصررت في فلسفتها على الطبيعة والفن والتاريخ . إذ كان لها فلسفة في السياسة أيضاً . غير أنه في هذا المجال ، لم يضع الكتاب الرومانتيكيون أية نظرية واضحة متماسكة على الإطلاق ، كما أنهم لم يظهروا أى توافق مع هذه النظريات في اتجاهاتهم العملية . فاتجه فردريك شليجل في بعض الأحيان إلى مؤامرة الأفكار المحافظة ، كما حرص في أحيان أخرى على الدفاع عن الأفكار الليبرالية . وانتقل من مناصرة النظام الجمهوري إلى تأييد النظام الملكي . ويبدو أن مصادفة أى مذهب يتضمن أفكاراً سياسية واضحة محددة عند أى كاتب رومانتيكي أمر محال . ان البندول كان يتذبذب في أغلب الأحيان من طرف إلى نقيضه .

ومع هذا فهناك نقطتان لهما أهمية حيوية في الصراع بين «الرومانتيكية» و «التنوير» : أولهما الاهتمام الجديد بالتاريخ : والنقطة الثانية هي النظرة الجديدة إلى الأسطورة ، والقيمة الجديدة التي نسبت إليها . ومن جهة النقطة الأولى ، أن القول بأن عصر التنوير عصر لا تاريخي قد أصبح شعاراً لكل الكتاب الرومانتيكين ، إنه أشبه بصيحات الحرب التي تتردد المرة تلو الأخرى . ولن يؤيد هذا الزعم على الإطلاق أى تحليل هادئ للوقائع ، بعيد عن الانحياز ، صحيح لم يكن هناك تماثل في الاهتمام بالوقائع التاريخية بين مفكري عصر التنوير والرومانتيكين الأوائل . فلقد تناول كل فريق منهما

المشكلة من زاوية مختلفة ، ووفقاً لنظرتين مختلفتين . ولكن هذا لا يعنى غياب العالم التاريخي عن فطنة فلاسفة القرن الثامن عشر : إن الأمر على عكس ذلك : إذ كان هؤلاء الفلاسفة أول من عرض منهجاً علمياً جديداً للدراسة التاريخ : ولم يكن هؤلاء الفلاسفة قد تروّدوا بعبد بتلك المادة التاريخية الهائلة التي جمعت منذ ذلك العهد : ولكنهم كانوا يتركّون إحداً كآ واضحاً أهمية المعرفة التاريخية : فقال دافيد هيوم وهو يتحدث عن الحضارة الانجليزية في القرن الثامن عشر : « إنني أعتقد أن هذا العصر عصر تاريخي : كما أعتقد أن هذه الأمة من الأمم ذات الاتجاه التاريخي » ، من هذا يتضح أنه لا يصح اتهام مفكرين مثل هيوم وجيرون وروبرتسون ومونتسكيو وفولتير بافتقارهم إلى الاهتمام بالتاريخ ، أو فهمه : لقد استطاع فولتير في كتابه عصر لويس الرابع عشر ، وكتابه (مقال عن العادات) ابتكار نوع جديد مستحدث من تاريخ الحضارة (٧) ،

ومع هذا فهناك اختلاف أساسي واحد بين النظرة إلى التاريخ في القرن الثامن عشر والنظرة إليه في القرن التاسع عشر : فالرومانتيكيون مولعون بالماضي لذاته ، الماضي عندهم ليس مجرد وقائع ، بل هو مثل من أسمى المثل . هذه النظرة المثالية والروحية إلى الماضي من أهم السمات المميزة للفكر الرومانتيكي : فهم يعتقدون أن كل شيء يصبح واضحاً مفهوماً ومشروعاً بمجرد استطاعتنا اكتشاف الأصل الذي انحدر منه . هذا الاتجاه العقلي بعيد كل البعد عن اتجاه مفكري القرن الثامن عشر . فهم يرجعون إلى الماضي بقصد التهيؤ لمستقبل أفضل . وكان موضوعهم الأكبر وما يعنهم بالفعل هو مستقبل البشرية ، وظهور نظام سياسي اجتماعي جديد . ودراسة التاريخ ضرورة لهذه الغاية ، ولكنها ليست غاية في ذاتها . والتاريخ قد يعلمنا أشياء كثيرة ، ولكنه لن يعلمنا إلا ما حدث ، لا ما كان ينبغي أن

(٧) كتاب « فلسفة التنوير » لإرنست كاسيرر ويتضمن تفاصيل أوفية ، (تورينجن

موهر ١٩٣٢ - الفصل الخامس) . Die Eroberung der geschichtlichen Welt

(غزو العالم التاريخي) . ص ٢٦٣ - ٣١٢ .

يحدث . وتقبل أحكامه على أنها معصومة قاطعة جريمة تسيء إلى جلال العقل . ولو كان التاريخ يعنى تمجيد الماضي وتأييد النظم الغابرة ، فإن مصيره — في نظر الفلاسفة الانسكلوبيديين — هو الاخفاق ، ولن يبدو للتاريخ أية أهمية نظرية في نظرهم إذا افترق إلى أية قيمة أخلاقية حقة . وتبعاً لمبدأ أولوية العقل العملي يعد الشيثان (التاريخ والأخلاق) متضايين ولا ينفصلان . ولم يدرس مفكرو القرن الثامن عشر التاريخ إطلاقاً بقصد إشباع حب الاستطلاع ، رغم اتهام خصومهم لهم في أغلب الأحيان بالاستغراق في التأمل النظري . لقد رأوه مرشداً للناحية العملية ، ودليلاً يساعدهم على الاهتمام إلى المستقبل ، وإلى مجتمع إنساني أفضل : وقال أحد كتاب القرن الثامن عشر : « لقد تضاعف إعجابنا بأسلافنا ، ولكننا قد أزددنا إعجاباً بمعاصرينا ، وأصبحنا نتوقع ما هو أكثر من أحفادنا » (٨) . كما قال ديقلوس : « لن تزيد معرفتنا بالتاريخ عن (تجربة مفترضة) ، ولن تكون أفضل من ذلك » (٩) .

هذا هو الاختلاف الحقيقي بين عصر التنوير والرومانتيكية الألمانية ، وهذه هي الهوة السحيقة التي تفصل بينهما : ولقد قرأنا في نشرة سياسية كتبت قبل اندلاع الثورة الفرنسية ، أو بعدها مباشرة : « أن لدينا مرشداً أكيداً ، أقدم من آثارنا العريقة : إنه مرشد موجود في سائر الأنحاء ، وموجود عند كل الناس : أن ما يرشدنا هو العقل الذي يتحكم في كل أفكارنا ، والأخلاق التي تسيّر مشاعرنا ، والحق الطبيعي » (١٠) أما الرومانتيكيون فاعتمدوا على المبدأ المقابل : فهم لم

(٨) شاستيلو Chastellux — De la félicité publique ص ٧١ . نقلاً عن كتاب

كارل بيكر « المدينة الالهية عند فلاسفة القرن الثامن عشر » The Heavenly City of the

18th century Philosophers . (نيو هافز — ييل ١٩٣٢) ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(٩) « بيكر » المرجع نفسه ص ٩٥ .

(١٠) Des Etats généraux et principalement de l'esprit qu'on doit .

y apporter par Target (باريس ١٧٨٩) — نقلاً عن فريتز كلوفكورن K. Lövekon

Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (أصل التنوير الإنساني)

ضمن دراسات تاريخية — برلين ١٩١١ — ص ٣١ ، ٢٢٤ .

يكتفوا بالقول بأن لكل عصر حقاً خاصاً به ، وينبغي قياس أفعاله تبعاً لمعايره : ولكنهم اتجهوا إلى ما هو أبعد من ذلك . فلقد صرح مؤسسو « المذهب التاريخي في القانون » : أن التاريخ هو مصدر القانون ، وأصله : فليس هناك أية سلطة أعلى من التاريخ . أن الناس غير قادرين على « صنع » القانون أو الدولة ، فهما ليسا من صنع الإرادة الإنسانية ، ولذا فإنهما ليسا من اختصاص هذه الإرادات . فهما ليسا مقيدين بحقوق الأفراد الفطرية المزعومة . وكما لا يستطيع الإنسان صنع اللغة أو الأسطورة أو الدين . فإنه غير قادر كذلك على صنع القانون . وبدأت الحضارة الإنسانية كأنها لم تكن وليدة فعل إنساني حر واع تبعاً لمبادئ « المذهب التاريخي في القانون » ، كما تصورها سافيني ، وكما بدت بعد تنميتها في مؤلفات تلاميذه وأتباعه : أنها قد انبعثت تحقيقاً « لضرورة أسمى » : وهذه الضرورة ضرورة ميتافيزيقية . أنها روح الطبيعة التي تعمل وتخلق لا شعورياً :

وتغيرت قيمة الأسطورة تغيراً تاماً تبعاً لهذه النظرة الميتافيزيقية : وكانت الأسطورة تبدو في نظر كل مفكر عصر التنوير شيئاً همجياً ، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة ، وانحرافات الكبيرة ، أو مجرد شيء ممسوخ ، ولا يمكن أن يكون هناك أي وجه قرابة بين الأسطورة والفلسفة ، وتنتهي الأسطورة من حيث تبدأ الفلسفة ، تماماً كما تفسح الظلمة الطريق أمام الشمس المشرقة . وتعرضت هذه النظرة لتغيير كبير بمجرد انتقالنا إلى الفلاسفة الرومانتيكيين . فلم تعد الأسطورة في مذاهب هؤلاء الفلاسفة مجرد موضوع يثير الاهتمام إلى أبعد حد من الناحية النظرية ، ولكنها أصبحت أيضاً موضوعاً جديراً بالتقدير والتبجيل . لقد اعتبرت دعامة الحضارة الإنسانية : إذ نبع من الأسطورة ، الفن والتاريخ والشعر . ووصفت أية فلسفة تتجاهل — أو تغفل — هذا الأصل بالضحالة والقصور . وكان من بين الغايات الأساسية التي هدف إليها مذهب شلنجر الاعتراف بالأسطورة وبمكانتها المشروع في الحضارة الإنسانية . ونحن نصادف في أعماله للمرة الأولى فلسفة في الأساطير جنباً إلى جنب بجوار فلسفته في الطبيعة

والتاريخ والفن : وترتب على ذلك تركيز كل اهتماماته - فيما يبدو - حول هذه المشكلة : وبدلاً من أن ينظر إلى الأسطورة على أنها الطرف المقابل للفكر الفلسفي ، أصبحت حليفة له ، أو تمثل بمعنى أصبح الفاسفة في أكل = رها .

ربما بدا كل هذا دالاً على المفارقة . ولكنه قد ترتب على مبادئ الفكر الرومانتيكي ذاتها . أن كل ما فعله شلنج هو التعبير عن المعتقدات الشائعة بين جيل الشباب في ألمانيا . وأصبح شلنج لسان حال فلسفي الشعر الرومانتيكي : ويعزى الاهتمام الرومانتيكي بالأسطورة إلى الرغبة العميقة في الارتداد إلى ينباع الشعر . فعلى الشعر أن يتعلم كيف يتكلم لغة جديدة ، ليست اللغة المؤلفة من تصورات ومن « أفكار واضحة متميزة » ، ولكنها اللغة المؤلفة من رموز هيروغليفية ذات معان خفية ومقدسة : هذه هي اللغة التي تكلمها نوفاليس في روايته (هيريش فون أوفتردينجن) ووضع نوفاليس في مقابل المثالية النقدية لكانط منهبه في « المثالية السحرية » . واعتقد شلنج وفردريش شليجل أن هذا النوع الجديد من المثالية هو مفتاح الفلسفة والشعر .

كانت هذه خطوة جديدة في التاريخ العام للأفكار . وتمخض عن هذه الخطوة نتائج بعيدة الأهمية ، وتبين أن أثرها في السياسة أخطر وأعظم شأنًا من تأثيرها على الفكر الفلسفي . ففي الفلسفة قام مذهب هيغل بمناهضة أثر شلنج ، وسرعان ما أدى إلى حجب ، وبقي تصور شلنج للأسطورة مجرد حادث عابر . ورغم كل هذا ، فإن الطريق كان قد تمهد بحيث استطاع أن يؤدي فيما بعد إلى تمجيد الأسطورة وإعادتها إلى مكانتها الرفيعة ، وهو ما نصادفه في السياسة الحديثة .

ومع هذا فقد يكون من الخطأ ، والبعد عن انصاف الروح الرومانتيكية ، أن نعتبرها مسئولة عن التطور الذي حدث فيما بعد : وكثيراً ما نصادف في المؤلفات الحديثة الادعاء بأن الرومانتيكية هي أول مصدر لأساطير القرن

العشرين ، وأعظم هذه المصادر خصوصية . واعتقد كثيرون أن الرومانتيكية هي التي خلقت فكرة « الدولة الشمولية » ، وهي التي مهدت الطريق أمام كل صور الإمبريالية العلوانية التي ظهرت فيما بعد . (١١) ولكننا إذا حكمنا على هذا الوجه فإننا سنتعرض لنسيان مبدأ الرومانتيكية ، وربما نسينا بغير جدال أهم نقطة أساسية . فلقد كانت النظرة الشمولية عند الكتاب الرومانتيكيين تعنى في الأصل النظرة الحضارية ، لا النظرة السياسية . وكان العالم الذي يتطلعون إليه هو العالم الذي تسوده الحضارة الانسانية ، فهم لم ينظروا إلى العالم نظرة سياسية ، ولكنهم نظروا إليه نظرة شاعرية . وذكر فردريش شليجل أن تشيع كل أركان الحياة الانسانية (من دين وتاريخ بل وعلم طبيعي) « بالروح الشاعرية » هو أسنى غاية تسعى إليها الحركة الرومانتيكية (١٢) . وكان فردريش شليجل كأغلب الكتاب الرومانتيكيين يشعر بالتوافق في « العالم الإلهي للعلم والفن » أكثر من شعوره بذلك في عالم السياسة . وكان هذا الاتجاه هو الذي أضفى على الحركة القومية الرومانتيكية لوناً وطابعاً خاصاً . ولا جدال في اتصاف الشعراء والفلاسفة الرومانتيكيين بالروح الوطنية المتقدة ، وكان أكثرهم من القوميين المتطرفين . ولكن قوميتهم لم تكن من النوع الامبريالى .

لإن « ما كان يسعون إليه هو الأمن والسلامة ، لا الغزو . وحاولوا بعد ذلك بذل قصارى جهودهم الروحية ، للمحافظة على الطابع الألمانى الصميم ، ولكنهم لم يقصروا فرض هذا الطابع على الشعوب الأخرى ، أو لإرغامهم على قبوله . »

- (١١) انظر على سبيل المثال Peter Viereck (بيتر فيريك) *Metapolitics* From the Romantics to Hitler ما وراء السياسة من الرومانتيكيين إلى هتلر (نيويورك كنزيف) ١٩٤١ راجع أيضا مقال «أرثر لوفجوى» *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas* - معنى الرومانتيكية عند مؤرخ الأفكار (الجزء الثانى غـ ٣ ١٩٤١) ، الجزء الخامس ٢ ١٩٤٤ .
- (١٢) راجع فردريش شليجل « أحاديث عن فن الشعر *Gesprach über die Poesie* الطبعة الثانية فينا Carl Konegen ١٩٠٦ ، الجزء الثانى - ص ٣٣٨ .

كانت هذه نتيجة ضرورية قد تربت على الأصل التاريخي للقومية الألمانية : وهردر هو الذى خلق هذه الروح القومية ، وهو أكثر مفكرى القرن الثامن عشر وشعرائه تمتعا بعمق الفهم وبالإحساس « بالروح الفردية » . وأصبحت هذه التزعة الفردية من أوضح المظاهر التى تميزت بها الحركة الرومانتكية . ولم يرض الرومانتيكيون إطلاقا بتضحية صور الحياة الحضارية الفردية المتمايزة من شعر وفن ودين وتاريخ فى سبيل الدولة « الشمولية » . وكانوا عظمى التقدير لكل الاختلافات الدقيقة المعقدة التى تميز بها حياة الأفراد والشعوب . فان إدراك هذه الفوارق والاستمتاع بها والشعور بالتعاطف تجاه كل صور الحياة القومية هو غاية المعرفة التاريخية الحقة ، ومصدر كل سحر كبير يشع منها . وهكذا يتضح أن قومية الرومانتيكيين لم تكن مجرد اتجاه إلى « روح العجزة » أنها كانت على نقيض ذلك تماما . فهى لم تقتصر على السعى للتوافق مع الروح العالمية الحقة ، وإنما بدت هذه الروح فى نظرها قضية مسلم بها . فكل شعب فى نظر هردر صوت فردى يشارك فى « هارمونية » عالمية شاملة تضم الجميع . ونحن نصادف فى مجموعة أغاني هردر القومية ، أغاني تمثل الشعوب كافة من جرمانية وسلافية وكنيتية وسكاندنافية وليتوانية وتركية . وكان الشعراء والفلاسفة الرومانتيكيون هم خلفاء هردر وجوته . وجوته هو أول من استعمل مصطلح « الأدب العالمى » (Weltliteratur) الذى أولع به فيما بعد كل الكتاب الرومانتيكيون . وبحث أوجست شليجل فى محاضراته عن الفن الدرامى والأدب الدرامى فى كل العصور ، ونظر إليها جميعا بنفس النظرة الدالة على الحب والتعاطف وعدم الانحياز .

وتقيدت هذه الروح الأدبية العالمية بروج دينية عالمية جديده ، زادت بها قوة . فلقد أرجع الرومانتيكيون الأوائل المكانة المميزة التى حظيت بها الحضارة الوسيطة إلى اتباعها مثل دينى عالمى أعلى . فى هذا العصر ، كانت المسيحية ما زالت كلالا يتجزأ ، وكان للمجتمع المسيحى كيان روحى يخضع لله ، ويمثله نظامان مترابطان هما نظام الكنيسة الشاملة ، والامبراطورية

الشاملة . وتطلع الكتاب الرومانتيكيون إلى العودة إلى هذا العصر الذهبي للبشرية . ودفعتهم هذه الغاية إلى عدم الاعتقاد في قصر مثلهم الحضارية والدينية على بلادهم . فلم يقتصروا في سعيهم على توحيد ألمانيا ، بل أرادوا أيضا تحقيق الوحدة في أوروبا . وأثنى نوفاليس في مقال : « المسيحية أو أوروبا » على الأيام الحميدة الجميلة ، عندما كانت قارة أوروبا تستظل بدين مسيحي واحد ، وعندما كانت هناك غاية عظيمة واحدة تربط بين الأقاليم الباقية في هذه الامبراطورية الروحية الشاسعة (١٣) ، وذهب فرديريش شلايرماخر أعظم اللاهوتيين الرومانتيكيين إلى ما هو أبعد من ذلك . إذ جعل الدين العالمي (الذي وضع نظرية له في كتابه « أحاديث عن الدين » (*)) ، ودافع عنها في هذا الكتاب) يضم كل أنواع المعتقدات والعبادات . وأصبح من المستطاع انطواء جميع « كفار » العصور الغابرة تحت لواء هذا المثل الديني الأعلى . واسمى شلايرماخر « سينوزا الملحد » بالقدّيس العظيم سينوزا . وذكر شلايرماخر أن سائر الاختلافات الدوجماتيكية تبدو غير ذات موضوع في نظر أي شاعر دينية حقة . فالدين محبة ، ولكن هذه المحبة لا تتجه إلى « هذا » أو « ذاك » أو إلى موضوع متناه أو خاص ، انها تتجه إلى العالم ، وإلى اللامتناهي . إن هذه الفكرة تساعد على زيادة تفسير طابع القومية الألمانية . وكانت هذه القومية كذلك من نتائج الحب ، ولم تكن نتيجة للكراهية مثل الكثير من صور القومية التي جاءت فيما بعد . وذكر فرديريش شليجل في « محاوراة عن الشعر » أن الحب أساس كل شعر رومانتيكي . فهو أشبه بوسيط خفي ينبغي أن ينفذ في كل سطر وبيت من أية قصيدة حقة . فكل شيء عند الشاعر لا يزيد عن علاقة تشير إلى ما هو أسمى ، وإلى ما اتصف باللاتناهي الحق ، أو هو رمز للمحبة الأبدية ، وللقوة الحيوية المقدسة للطبيعة ، الطبيعة الالهية (١٤). وتشبّث مثل الرومانتيكيين الأوائل

(١٣) « نوفاليس » Die Christenheit oder Europa « المسيحية أو أوروبا » ، مجموعة

كتابات - باكوب مينور « فينا ١٩٠٧ - ١٢٣ .

(١٤) شليجل - المرجع نفسه الجزء الثاني ص ٣٧ .

(*) Reden über die Religion

السياسية بنفس الشاعر . إذ كانت هذه المثل ذات طابع استيطقي أو شاعري . فتكلم نوفاليس عن الدولة في لغة حماسية . على أن ما حظى باعجابه لم يكن السلطان المادى للدولة ، بل كان جمالها ، وكتب يقول : « الأمير الحق سيد الفنانين ، ينبغي أن يكون كل إنسان فنانا . وكل شيء يمكن أن يصبح فنا رفيعا . . . ويعرض الأمير فنه في مواقف لانهائية لها تدور أحداثها في نفس المشهد في حضرة نفس الجمهور ، ويترك في تمثيلها نفس الممثلين . بينما يقوم هذا الأمير هو ذاته بدور المؤلف كاتب الدراما ، وبطلها » (١٥) .

لم تكن هذه النظرية الشاعرية الجمالية في الحق قادرة على حل مشكلات الحياة السياسية . فلما ازدادت خطورة هذه المشكلات وأصبحت تهدد بالخطر ، لم تستطع النظرية التي وضعها الكتاب الرومانتيكيون الأوائل الوقوف على قدميها . وبدأ مؤسس الرومانتيكية الألمانية ، لاروادةا . في عصر الحروب النابليونية يشكون في مثلهم التي ترمى إلى صبيغ الحياة السياسية « بالصبغة الشاعرية » . واقتنعوا بأن الاتجاه إلى نحو أكثر اتبعا للواقعية أمر لاغنى عنه في هذا الميدان ، وأبدى كثيرون من الشعراء الرومانتيكين استعدادهم للتنازل عن مثلهم العليا السالفة في سبيل القضية القومية . وتحول الحب الرومانتيكى عند شاعر مثل هينريش فون كلايست إلى كراهية قاسية مريرة . وشعر حتى أوجست فون شليجل شعورا مماثلا . وكتب في ١٨٠٦ : « ما دام استقلالنا القومي - بل اسم ألمانيا ذاته - قد أصبح مهددا في صورة خطيرة ، ربما أصبح من الضروري أن يتراجع شعرنا ، وأن يفسح المجال أمام البلاغة » (١٦) على أن قلائل من الرومانتيكين هم الذين اتبعوا هذه النصيحة . فهم لم يتخلوا - أو يبدلوا - مثلهم العالمية في الحضارة الإنسانية حتى في حالة تطرفهم القومي .

(١٥) نوفاليس Glauben and Liebe القسم ٣٣ . ضمن كتاباته الجزء الثاني .

ص ١٦٢ .

(١٦) A.W. von Schlegel (رسالة إلى فوكيه) أنظر إلى مؤلفاته الكاملة تحت

إشراف إدوارد بوكينج Böcking (لا يتزوج - فايدمان ١٨٤٦) الجزء الثامن

ص ١٤٥ .

الجزء الثالث
أسطورة القرن العشرين

١٥ - التمهيد للأسطورة : كارلايل

محاضرات كارلايل في عبادة البطولة

عندما بدأ توماس كارلايل في ٢٢ مايو سنة ١٨٤١ محاضراته عن الأبطال والبطولة في التاريخ ، تحدث إلى جمهور غفير من خيار المستمعين . ووصف الحاضرون في هذا الاجتماع بأنهم جماعة من « حثالة أهل لندن » الذين اجتمعوا للاجتماع إلى المحاضر . وأحدثت هذه المحاضرات دويًا هائلا ، ولكن أحدا لم يدرك ما سيتمخض عن هذه الواقعة من نتائج سياسية هامة . وتحدث كارلايل إلى جمهور من الإنجليز عصر الملكة فيكتوريا . وتراوح عدد المستمعين إليه بين المائتين والثلاثمائة من « أرسقراطي الفكر وأصحاب المترلة العليا » . وكما قال كارلايل في إحدى رسائله : « حضر في هذا الاجتماع أساقفة ، وجمهور من شتى الأنواع . واستمعوا إلى طرائف ، وشعروا بدهشة بالغة وبسرور كبير ، بدا في ضحكهم وتصفيقهم » (١) . على أنه ما من شك في أن أحدا من المستمعين لم يستطع أن يقلد احتواء الأفكار التي تم التعبير عنها في هذه المحاضرات على أية شحنت متفجرة : كما أن كارلايل بالذات لم يشعر بذلك ، لأنه لم يكن من الثوريين ، بل كان من المحافظين . وكان ينبغي تثبيت النظام الاجتماعي والسياسي ، كما كان مقتنعا بأن أفضل ما يستطيع أن يوصى به لأحداث مثل هذا التثبيت هو الحث على عبادة الأبطال : ولم يقصد كارلايل على الإطلاق الدعوة إلى أية رسالة إنجيلكية سياسية جديدة . إذ بدت عبادة الأبطال في نظره أكثر جوانب الحضارة الاجتماعية والحضارية عراقا ورسوخا . ورأى إمكان الاعتماد عليها إلى الأبد في رواية أحوال العالم .

(١) تمه شرح مسهب لمحاضرات كارلايل ، قام به « ماكيمان » A. Mac Meehan في مقدمة الطبعة التي أصدرها (بوسطن ١٨٦١) . راجع أيضا « مراسلات توماس كارلايل ووالف إمرسون » The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson (١٨٢٤-١٨٧٢) - بوسطن ١٨٩٤ الجزء الأول ص ٢٩٣ .

» فهي باقية حتى لو قدر لكل التقاليد والنظم والعقائد والمجتمعات أن تبلى وستأتق مثل النجم القطبي وسط سحب الدخان والأثربة وسائر أوصاب حياة المدن (٢) » .

كانت الآثار التي أحدثتها محاضرات كارلايل بعيدة الاختلاف عما توقع المؤلف ، فالعلم قد مر - كما أشار كارلايل - في ثورات كبيرة ثلاث : فجاء أولاً عصر الإصلاح الديني للوثر ، ثم جاءت بعد ذلك الثورة البيوريتانية ، وأخيراً جاءت الثورة الفرنسية . وكانت الثورة الفرنسية بحق آخر فصل من فصول البروتستانتية : ولأبأس من تسمية هذا الفصل الثالث بالفصل الأخير هـ إذ لن يستطيع الناس بلوغ قدر من الانحطاط يفوق ما وصل إليه هؤلاء الهنج أصحاب السراويل الفضفاضة « Sans culottism » (٣) . وعندما تحدث كارلايل على هذا الوجه فإنه لم يدرك أن الأفكار ذاتها التي قام بشرحها في محاضراته ستكون أيضاً بداية لثورة جديدة : فلقد حولت هذه الأفكار بعد مائتي سنة إلى أشد الأسلحة فتكا في النزاع السياسي . إن أحداً في عصر الملكة فيكتوريا ، لم يستطع أن يتكهن بالدور الذي ستلعبه في القرن العشرين نظرية كارلايل (٤) : وظهر في الفكر الحديث اتجاه قوى إلى الربط بين أراء كارلايل وبين مشكلاتنا السياسية ، وتصوره ، كواحد من الذين شاركوا بأعظم نصيب في صنع المستقبل ، أوفى الأعداد للزحف الفاشيستي . وكتب ليتمان سنة ١٩٢٨ كتاباً سماه (نظرية كارلايل في البطولة - مصادرها وتطورها ، وتأثيرها) . كان هذا الكتاب مجرد تحليل تاريخي . ولكن سرعان ما أعقبته دراسات أخرى ، اعتبر فيها كارلايل مسئولاً إلى حد ما عن أيديولوجية الاشتراكية الوطنية (في ألمانيا) . ونشر جريرسون بعد استيلاء هتلر على

-
- (٢) On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (الأبطال وعبادة البطولة في التاريخ) المحاضرة السادسة ص ١٩٥ . ص ٢٠٢ .
- (٣) الأبطال المحاضرة السادسة ص ٢٢٦ .
- (٤) دورهام Durham (ديوك)
- Carlyles Theory of the Hero. — Its Sources, Development, History and Influence.

السلطة كتابا أسماه : كارلايل وهنر ، وكان قد ألقى مضمون هذا الكتاب قبل ذلك بسنوات ثلاث في محاضرة سماها : « كارلايل والبطل » . وقال « لقد شعرت باغراء لاختيار عنوان جديد لهذه المحاضرة ، أو عنوان من نوع الكناية ، أن جاز مثل هذا القول . فلقد صورت الأحداث الحديثة التي حدثت في ألمانيا ، الأحوال التي تؤدي - أو التي تيسر في أقل تقدير - بزوغ البطل ، كما تصوره كارلايل بصفة أساسية . كما صورت هذه الأحداث المشاعر السياسية والدينية التي أثارت الموجة التي ساعدته على الحصول على السلطة » (٥) .

ويبدو أنه كان من الطبيعي ، بل ربما من المحتم ، أن ينسب إلى كارلايل الآراء الخاصة بالزعامة السياسية التي ظهرت فيما بعد ، « وفي جو فكري بعيد الاختلاف » . وأضاف ارنست سليف سنة ١٩٣٦ اسم كارلايل إلى قائمة الكتب والمقالات الطويلة التي درس فيها فلسفة الأمبريالية الحديثة ، وأصلها ، واكتشف سليف في مؤلفات كارلايل كل مظاهر التأليه ذات الصفة الشاعرية ، وأول آثار من تأليه العنصرية . واكتشف فيما بعد في كتاب كارلايل عن فردريك الأكبر دفاعا صريحا عن الروح العسكرية البروسية . « كلما ازداد - يقصد كارلايل - تأملا لدروس الحياة وللطابع الحق للطبيعة الانسانية ، ازداد اقترابا من نزعة المحافظين (التوريسم) وعندما ازداد ميله إلى إفساح المجال أمام الساسة والعسكريين لكي يحتلوا مكانا في صفوف المراتب العليا ، فإنه قد عبر عن النزعة البروسية التي ظهرت في الرومانتيكية الألمانية » (٦) . وتبعاً لذلك تكون نزعة كارلايل الرومانتيكية ، بطابعها البروسي هي آخر خطوة حاسمة دفعته إلى تأليه الزعماء السياسيين ، وإلى المساواة بين القوة والحق (٧) .

ونجمة قدر كبير من الحقيقة فيما جاء عن آثار نظرية كارلايل في هذا

(٥) « جريسون » Carlyle and Hitler (هامبرج ١٩٣٣) .

(٦) سليف Un précurseur du National Socialisme (رائد الاشتراكية الوطنية)

L'actualité de Carlyle (حقيقة كارلايل من ١٧٣) .

(٧) المرجع نفسه ص ٢٠٣ .

الوصف . ورغم هذا فيبدو في نظري هذا التفسير قد غالى في تبسيط الأمور . إذ كان تصور كارلايل « للبطل » معقدا للغاية ، في معناه ومسلماته التاريخية على السواء . وكى نوفي نظريته حقا علينا أن ندرس شتى العناصر المختلفة (وكثيرا ما تناقضت) التي اشتركت في تكوين كارلايل وحياته وأعماله . لم يكن كارلايل من المفكرين أصحاب الأنساق الفلسفية . فهو لم يحاول حتى إنشاء فلسفة متماسكة في التاريخ . ولم يبد التاريخ في نظره صورة نسقية ، بل بدا كمشهد بانورامى كبير . وذكر كارلايل في مقاله عن السير : إن التاريخ هو خلاصة لمجموعة لا حصر لها من السير (٨) . ومن ثم فإن اكتشاف أى اتجاه فلسفى محدد في نظراته التاريخية (إذا نظر إليها في جملتها) ، أو اكتشاف أى برنامج سياسى محدد عنده ، هو عمل بعيد عن الدقة ، دال على الوهم . وعلينا بدلا من التسرع في الوصول إلى نتائج خاصة بمعتقداته ، أن نحاول أولا فهم الدوافع الكامنة وراء هذه المعتقدات . إذ سيظل غامضا مبهما لكثير منها — إن لم تقل أغلبها — بغير استبصار واضح لهذه المعتقدات . واعتمدت نظرة كارلايل إلى التاريخ والسياسة دائما على تاريخه الشخصى ، فكتابات التاريخ تبدو أشبه بالسيرة منها بالتاريخ المنهجى أو النسقى .

ولا جدال أن كارلايل قد تحدث في محاضراته عن فكرة « الزعامة » ، وذكر أبعد النتائج تطرفا التي تتمخض عنها . وسأوى بين التاريخ في جملته وبين سيرة الرجل العظيم . فبغير العطاء ، لن يوجد تاريخ ، ولن يظهر غير الركود ، والركود يعنى الموت . والتاريخ لا يتألف من سلسلة من الأحداث ، ولكنه يتألف من أفعال وأعمال . وليس هناك أى أفعال بغير فاعل وبغير دوافع شخصية مباشرة . ويتساءل كارلايل : « ألا تعد عبادة الأبطال ، والتطلع فى خشوع وإعجاب صادر من القلب وحاسة متقدمة ملتية ، إلى صورة إنسانية سامية شبيهة بالإله ، هى أصل المسيحية ذاتها » (٩) . . هذه

(٨) Biography (مقالات نقدية ومتنوعة) ، الجزء الثالث المجلد ٨

(٩) الأبطال . المحاضرة الأولى .

الفكرة كانت بمعنى ما ألف باء فلسفته في الحياة والتاريخ : وتمثل بدايتها وغايتها ، وتحدث كارلايل على وجه مشابه في أول أعماله «سارتور ريزارتوس»^{١٠} ، فقال في هذا الكتاب : « لقد أحسن اللاهوتيون القول عندما ذكروا أن الملك يحكم اعتمادا على الحق الإلهي . فهو يستمد سلطاته من الله ، ولولا ذلك مارضى أى إنسان منحه هذا السلطان ٠٠٠ إن من سيكون حاكما لى ، ومن ستكون إرادته أسمى من إرادتى قد اختاره الله . ولا يمكن تصور الحرية إلا في مثل هذه الحالة التي تعتمد على طاعة من اختاره الله (١٠) »

يبدو هذا الكلام كأنه قد صلب من أحد اللاهوتيين الذين فقدوا الإيمان بأى دين دوجماتيقي ، ولذا حاولوا الاستعاضة عن عبادة الله بعبادة الإنسان . (فلقد تحولت الصورة الوسيطة من المراتب التي تنتهى بالله إلى صورة حديثة من المراتب التي تنتهى بالبطل) . وليس البطل عند كارلايل إلا أحد القديسين الدينيين الذين تحولوا إلى صورة قديس دنوي . فهو ليس في حاجة لأن يكون كاهنا أو نبيا ، لأنه قد يكون شاعرا أو ملكا أو كاتباً . على أن كارلايل قد ذكر لنا بغير مثل هؤلاء القديسين السدنيويين ، لن نستطيع أن نحيا . فلو توارت هذه « المراتب التي تنتهى بالبطل » سصحاب باليأس من العالم . « فانتى لن أستطيع تصور وجود غير الفوضى ، وابغض الأشياء ، بغير هؤلاء الحكام الحقيقيين الدنيويين أو الروحانيين » (١٠) .

ولكن ما هو البطل ؟ فلا بد من وجود مقياس معين يمكن الاسترشاد به لمعرفة . لابد من أن يتوافر لدينا محك لاختيار أصحاب البطولة، وللتفرقة بين الذهب الحقيقي والمعادن الوضيعة . ويعرف كارلايل بطبيعة الحال أن تاريخ الدين قد تضمن أنبياء حقيقيين وأنبياء مزيفين . كما تضمنت الحياة السياسية أبطالا حقيقيين وآخرين من الأدعياء . فهل هناك أى معيار يساعدنا

(١٠) Sartor Resartus (الكتاب الثالث - الفصل السابع ص ١٩٨)

(١١) الأبطال المحاضرة الرابعة ص ١٢٠ .

(*) Sartor Resartus ، تعنى خياط المراقع. وسبق أن ترجمه الأستاذ طه السباعي إلى

اللغة العربية تحت اسم « فلسفة الملابس ».

على التفرقة بين النوعين ؟ هناك أبطال يمثلون « الفكر الإلهي » ، وهناك آخرون من المدنسين فحسب . هذه الظاهرة ضرورة من ضرورات التاريخ الإنسانى ، لا مفر من الاعتراف بوجودها . فلا بد أن يكون للمقطع أو الاتباع أو الخدم — كما ساهم كارلايل — أبطال يناسبونهم .

وعبر كارلايل عن هذا المعنى بقوله : « عليك أن تعرف أولئك الجديريين بالثقة . ومن أسف أن هذه الغاية قد أصبحت بعيدة المنال فى أيامنا هذه . فالمخلصون وحدهم هم الذين يستطيعون التعرف إلى الإخلاص . أن ماتدعو إليه الحاجة ليس البطل وحده ، بل يلزم كذلك عالم يتناسب معه ، يعنى عالم لغير الخدم والعبيد . أن من يصلح لحكم عالم الخدم هم أبطال من الأفاقين : فلقد خلقوا له ، وخلق هذا العالم لهم . وقصارى القول أن امامنا أمرين : أما أن نحسن إدراك كيف نتعرف على (البطل الحقيقى) أو (الحاكم الحقيقى) أو (الربان الحقيقى) عندما نراه ، أو أن نرضى إلى الابد بحكم المحرومين من البطولة » (١٢) .

كل هذا واضح جلى . فليس هناك ما هو أبغض إلى قلب كارلايل من النظريات التى نظرت إلى الحياة السياسية « نظرة آلية » ، والتى نسبها كارلايل إلى القرن الثامن عشر ، وإلى فلاسفة عصر التنوير . على أن كارلايل — رغم كل اتجاهاته الروحية — قد أصبح فى مسائل السياسة من المدافعين الأشداء عن الطاعة السلبية . ولا تعد نظرية كارلايل فى السياسة أساسا أكثر من صورة مقنعة معدلة للكالفينية ، بعد أن أصبحت حرية الاختيار والأصالة الحققة من حق صفوة من الأقلية . أما الآخرون — أو جموع الأشقياء — فإن عليهم الخضوع لإرادة الصفوة الذين ولدوا ليحكموا .

الإجابة التى تلقيناها حتى الآن عن معنى البطل ، لاتزيد عن إجابة تتبع البلاغة . فنحن لم نتلق بعد أية إجابة فلسفية . وحتى إذا قبلنا كل المقدمات التى جاءت فى نظرية كارلايل ، فإن السؤال الأساسى سيظل بغير إجابة .

وتوقع أى تعريف واضح لما يقصده كارلايل بالبطل ، أمر دال على المغالاة بطبيعة الحال ، لأن مثل هذا التعريف سيتبع المنطق . وكانت لهجة كارلايل عند حديثه عن كل الوسائل المنطقية مليئة بالازدراء . فالمنطق عاجز عن التناذ فى سر الحقيقة . والفهم السليم ليس منطقيا أو تعليليا ، ولكنه يعتمد على الخلدس . « تأملوا أوائلك المدرسين القدامى ، وبخضم الدائب الذى لا يكل عن الحقيقة ، والذى كان يدل غالبا على حيوية فطرية شديدة . ومع هذا فلم يحققوا أى تقدم . وكل ما استطاعوا تحقيقه لم يكن إلا براعة هزلية فى وضع ساق على ساق . وهم فى أفضل أحوالهم يلفون ويدورون فى سرعة ، ويشعرون بمتعة فى ذلك ، كما يفعل الدراويش فى حلقاتهم . وينتهون من حيث بدأوا » (١٣) . والمنطق حسن ولكنه ليس أفضل سبيل . ونحن لن نوفق فى فهم الحياة اعتمادا على المنطق ، ناهيك بحياة البطولة ، أسمى صور هذه الحياة . وعبر كارلايل عن ذلك بقوله : « إن المعرفة وإدراك حقيقة أى شىء من الأفعال الغيبية ، وكل ما تستطيع أبرع السبل المنطقية أن تفعله هو الهرف على سطح الحقيقة » (١٤) . و « محاولة وضع نظريات ، فى مثل هذه المسائل لن تجدى إلا قليلا . فهذه أمور لا تتقبل الصياغة فى نظريات ، أو التعبير عنها فى رسوم وأشكال . وعلى المنطق أن يدرك أنه غير قادر على التحدث عنها » (١٥) .

على أنه إذا صح القول بأن المعرفة — بحكم طبيعتها وماهيتها — فعل غيبى ، سيبدو فى هذه الحالة أنه من الميئوس منه محاولة نقل هذه المعرفة أو التعبير عنها إذا اعتمدنا على الرموز الهزيلة المستعملة فى أحاديثنا العادية ، وبخاصة عندما يتحقق هذا الفعل فى سلسلة من المحاضرات العامة التى تلقى أمام « حثالة من مجتمع لندن » . فكيف استطاع كارلايل التغلب على هذه الصعوبة ، أو كيف تسنى له النهوض بهذه المهمة التى تكاد تكون

(١٣) مقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٦ .

(١٤) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٥٧ .

(١٥) الأبطال المحاضرة الأولى ص ٢٥ .

مستحيلة ؟ . إن كل ما كان في وسعه القيسام به هو عرض هذا الموضوع بطريقة تصويرية ، بغير اعتماد على براهين . ويتحتم الاعتراف بأن الصور التي عرضها كارلايل كانت حية خلاصة . فلم يبد التاريخ في نظره نصوصاً جافة ، ولكنه بدأ معرضاً للصور . فنحن لن نستطيع فهم التاريخ اعتماداً على التصورات وحدها ، ولكن سنتمكن من فهمه إذا اطلعنا على « صور » منه ، وحاول كارلايل في محاضراته الإحاطة بجوانب التاريخ كافة : وبدأ بالمرحلة الأولية للحضارة الإنسانية ، حتى بلغ التاريخ والأدب المعاصرين . واحتاج إدراك كل هذه الجوانب مجتمعة إلى حذر هائل واحد . ولن يستطيع تحقيق هذه العملية التركيبية اعتماداً على « الفهم » . فهي في حاجة إلى قدرات أخرى أسمى من ذلك : « إن ملكاتنا المنطقية القياسية ليست هي التي تسيرنا . وإنما نحن خاضعون لملكاتنا التخيلية . وأستطيع القول بأن من يدفنا تجاه السماء هما الكاهن والنبى ، وأن من يقودنا تجاه سعيهم جهنم هما العرافة والساحر » (١٦) .

واستفاد كارلايل بهسذه الملائنة الخيالية أعظم استفادة في محاضراته . فأسلوبه حقاً هو أسلوب النبى الذى يقودنا تجاه السماء ، والساحر الذى يقودنا إلى جهنم . ويتعلم في بعض الأحيان التفرقة في كتاباته بين اتجاه النبى واتجاه الساحر . وذكر كارلايل أن الفهم بغير جدال هو نافذ تلك « ولكن الخيال (الفانتازيا) هي عينك بشبكيتها التي تضنى ألواناً على الأشياء ، سواء اتصفت بسلامتها أو سقمها » (١٧) . وقال في مقال سابق (١٨) لذلك بأن الرجال المتفردين كالتوافذ السحرية التي تساعدا على إدراك أعظم لما خفى من اتجاهات الطبيعة . وكانت التوافذ تفتح الواحدة منها تلو الأخرى أمام أولئك الذين استمعوا إلى محاضرات كارلايل . فهو لا يستطيع الكلام بغير ذكر أمثلة . ولم يشعر بأى إلزام يدعو إلى البحث عن إجابة لسؤال

(١٦) Sartor Resartus الكتاب الثالث الفصل ٣ الجزء الأول - ص ١٧٦ .

(١٧) المرجع نفسه ١٧٧٠ .

(١٨) Peter Nimmo, Rhapsody

« ما هو البطل » . ولكنه حاول أن يبين من هم الرجال الذين اتصفوا ببطولتهم . وجاء بقائمة طويلة متنوعة . على أنه لم يعترف بوجود أية اختلافات نوعية في خلق البطل . فهذا الخلق واحد لا يتجزأ ويظل على حاله على الدوام . فلقد عيّد البطل بغض النظر عن الصورة التي اتخذها ، أى سواء بدا في صورة أودين ، أو صورة الانجلىزى صمويل جونسون ، أو صورة مؤسس المسيحية أو فولتير (١٩) .

على أن المنهج قد جعل البطل عند كارلايل يبدو كأنه « بروتوس » في الأساطير الإغريقية الذى كان قادراً على اتخاذ أى شكل . ولقد اطلعنا في كل محاضرة جديدة على وجه جديد . أن البطل يظهر في صورة إله أسطورى ، أو في صورة نبي أو كاهن ، أو أديب ، أو ملك . فليس له أى حدود . كما وأنه ليس مقيداً بأى مجال معين من مجالات الحياة .

ويذكر كارلايل في كتاب الأبطال : « ينتمى العطاء أساساً - كما نخافهم الطبيعة - إلى نوع واحد . واذكر على سبيل المثال أودين ولوتر وجونسون وبيرنز . . . وآمل أن أوفق في بيان انتهاء كل هؤلاء إلى أصل واحد . وإننى اعترف بأننى لا أستطيع تصور أى رجل عظيم حق لا يتصف بصفات كل أنواع الرجال . . فلا أتصور كيف لا يستطيع كتابة الشعر أو المأسى أو القصائد أى ميرابو ، بدموعه الفياضة ، وبقلبه المتأجج بالنار التى كانت تنقد فيه ، كيف لا يتسنى له لمس شغاف القلوب لو أنه انساق إلى هذا المضمار بحكم نشأته وتعلمه » (٢٠) .

إن هذا موضوع غير نوعاً ما . إذ قد تصادف أقوى الخيالات بعض صعوبات لو أنها أرادت اكتشاف تماثل بين اله أسطورى كاودين ، وشخصية كروسو الذى وصفه كارلايل بأنه « رجل سقيم موتور مضطرب » . كما أننا لن نستطيع تصور ناظر المدرسة المتعالم صمويل جونسون مؤلفاً للكوميديا الإلهية أو لمسرحية من مسرحيات شكسبير . أن كارلايل قد

(١٩) الأبطال المحاضرة الأولى ص ١٤ .

(٢٠) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٤١ .

اندفع بعيدا بفعل تيار بلاغته ، وتحدث عن كل أبطاله بمحاسن متناهل .
ويبدو أنه فقد في بعض الأحيان بفضل « إعجابه وتساميه » كل إحساس
بالتناسب والتمييز . فهو يكاد يتناسى كل اختلافات عالمنا التجريبي ، ووضع
أكثر الشخصيات التاريخية تباينا في نفس المستوى .

ربما بدا هذا الاتجاه مثيرا للدهشة إلى حد ما عند كتب مثل كارلايل
كرس حياته كلها للدراسات التاريخية ، وكان من المصادر الموثوق بها بحق
في هذا الميدان . ولكن علينا ألا ننسى الظروف الخاصة التي أقيمت فيها
محاضراته ، وكان أسلوب كارلايل أقرب إلى أسلوب الخطابة منه إلى الأسلوب
الفلسفي . على أنه لم يلجأ قبل ذلك على الإطلاق إلى الإسراف في المؤثرات
البلاغية في صورة ماثلة لما حدث في هذه المحاضرات . وهو بحكم أستاذه في فن
النقد يعرف كل المعرفة كيف يفرق بين البلاغة الحقة ، وبلاغة العوام .
فقال إن الاختلاف بين الخطابة والبلاغة — كما هو الحال في سائر الأنحاء —
إنما يعتمد على تفوق الأساليب الطبيعية على الأساليب المتكلفة (٢١) . فالخطيب
يتجه إلى الإقناع ، ويحمل الجميع بطريقة لا يعرف سرها على التأثير به
أما « البليغ » فقاد على إثبات كيف يستطيع الإقناع وحمل الناس على التأثير
به (٢٢) « إن هذا ينطبق في اختصار على كل صور الفكر سواء اتجهت إلى
البحث عن الحقيقة ، أو اتجهت إلى اختيار الوسائل المناسبة لنقلها
للآخرين » (٢٣) ولكن كارلايل نسي هذه المرة هذه القاعدة ، ولعله كان
متأثرا — دون أن يشعر — باتجاه « جمهوره » الذي كان شديد التأثير —
فيما يبدو — ببلاغة أسلوبه . إن كارلايل كان يتحدث إلى جمهور خاص
من « أرسقراطي الطبقة والفكر » وكان عليه أن يزن كلماته في عناية .
واختار العبارات المؤثرة التي كان يثق في قدرتها على التأثير على الدوام .
وحاول الاستيلاء على أفئدة سامعيه ، كما حرص على زيادة اهتمامهم ولإثارتهم

(٢١) الأبطال المحاضرة الخامسة ص ١٧٨ .

(٢٢) الأبطال المحاضرة الأولى ص ١١ .

(٢٣) مقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٧ .

ونجح في هذه المهمة . ولم يستطع الاحتفاظ بالقدرة الواضحة على النقد - فيما يعتقد - سوى قلة من هؤلاء المستمعين ، كان بينهم واحد من أعز أصدقائه ، ومن أبرع النقاد هو جون ستيوارت ميل . فعندما تحدث كارلايل عن نظرية بنتام ، ووصفها بأنها قد احتوت على أخط نظرة عن الإنسان وأزيفها ، هب ميل من مقعده ، وقاطع الخطيب ، واحتج على هذا الوصف . أما الجانب الأكبر من المستمعين ، فكان رد فعلهم بعيد الاختلاف . واعتبروا الاتجاه الذي اتبعه كارلايل في محاضراته عن الأبطال ذروة الانتصارات التي حققها . « فقد جلس الناس الطيبون مبهورين ولم ينبسوا ببنت شفة ، خلاف الدعوات الدالة على الرضا » (٢٤) .

وكان كارلايل يتمتع بقدر كاف من الفطنة حالت دون انخداعه بهذا النجاح . فهو لم يكن غافلا بأى حال عن أوجه النقص الخطيرة في محاضراته ، وانتقدها في قسوة بالغة وقال : « لاشئ مما كتبت ساعى على هذا النحو . وهى لم تتضمن جديدا ، ولم يظهر فيها أى شئ لم يبد في نظرى عتيقا . فأسلوها في حاجة إلى تخفيض طبقته بحيث يصبح شيئا بقدر الإمكان بطبقة الكلام العادى » (٢٥) . على أنه يصبح توجيه نفس الاعتراض إلى هذا الكتاب حتى في صورته التي نشر فيها فيما بعد . فقد صرح أحد كبار المعجبين بكارلايل بأن كتاب الأبطال بالمقارنة بآياته الأخرى يبدو « ركيكا نوعا ما » (٢٦) . ولذا قد يكون من الظلم الحكم على نظرة كارلايل إلى عبادة البطولة اعتمادا على هذا الكتاب وحده . وفي هذا الصدد تعد مؤلفاته السابقة أفضل بكثير . ولا جدال أن كتاب « سارتور ريزارتوس » قد اتصف بكل فضائل أسلوب كارلايل ، وإن كان قد اتصف بكل عيوبه أيضا . فلقد كتب في لغة غريبة شاذة

(٢٤) راجع خطابات كارلايل إلى شقيقه الدكتور جون كارلايل في كتاب Froud

« توماس كارلايل - تاريخ حياته في لندن » Thomas Carlyle. A History of his Life

in London (نيويورك شارل سكرينر ١٩٠٨) الجزء الأول ص ١٥٧ .

(٢٥) نفس المرجع - الجزء الأول ص ١٦٧ .

(٢٦) ماكينان المرجع السابق ص ٣٥ في المقدمة .

تعارض مع كل القواعد الصحيحة في الإنشاء . لكنه يتميز بالإخلاص في كل كلمة كتبت فيه ، وحمل طابع شخصية كارلايل . واتجه كارلايل في كتابه عن عبادة الأبطال – الذي أصبح من أشهر كتبه وأعظمها تأثيرا – إلى محاولة التأثير أكثر من محاولة الإقناع . ووصف البطل في هذا الكتاب بأنه شخصية عالمية . ومع هذا فقد كانت مهمة لإثبات هذه «العالمية» شاقة إلى أبعد حد ، لا في حالة صمويل جونسون أو جورج نوكنس فحسب : وإنما في حالة لوتر وكرومويل أيضا . ومبالغات كارلايل ونقائضه واضحة ، وإن وجب علينا التجاوز عن هذه النقائص . فقد يطلب أى مؤرخ من عيار كارلايل الحكم على أعماله وفقا لتصوره للطريقة الصحيحة في كتابة التاريخ .

وعلى حد تعبير كارلايل : يمكن التفرقة بين كتابة (الفنان) للتاريخ ، وكتابة (الصانع) له . هنا كما هو الحال في سائر المجالات يوجد فنانون ، كما يوجد صنائع . فهناك أناس يعملون في صورة آلية في هذا الجزء أو الجانب دون نظر للكل ودون شعور بوجود هذا الكل . كما أن هناك آخرين – بفضل إحاطتهم بفكرة الكل – قادرون على الفهم وبث روح سامية في أحط الأجزاء . فهم يدركون عادة أن الاعتماد على الكل وحده هو الذى سيساعد على إدراك الجزئ في صورة صحيحة . ويتحتم وجود اختلاف بين السبل التى يتبعها هذان الفريقان في كتابة التاريخ ، كما يتحتم وجود اختلاف بين مهمتهما (٢٧) .

وليس الكل الذى يعنيه كارلايل كلاميتافزيقا، ولكنه الكل بمعنى وحدة الفرد . فهو مثل كلاسيكى لذلك الاتجاه الفلسفى الذى أصبح يدعى فيما بعد « بالفلسفة الوجودية » . ونحن نصادف عند كارلايل كل سمات ذلك النوع من الفكر الذى مثله كبركجورد عند هجومه على المذهب الهيجلى . وذكر كارلايل أننا لن نعرف الكثير عن أى مفكر مادما لا نعرف غير تصوراته .

فعلينا أن نعرف شخصيته ، قبل فهمنا انظرياته . وقبل تقديرنا لها . واستعار كارلايل من الكتاب الرومانتيكيين الألمان ، وعلى الأخص فردریش ياكوبى ، الاصطلاح . فلسفة الحياة (*)

وقال كارلايل فى هذا الصدد « ومع هذا فربما لا يتيسر إدراك (فلسفة الحياة) إلا اعتمادا على الميتافيزيقا والعلوم المجردة التى تنبعث من (الفهم) ... على أن فلسفة الحياة ذاتها التى انبعثت بالمثل من السلوك لن تستطيع بلوغ أهميتها حتى يستطيع معرفة السلوك ذاته وإدراكه ، وحتى تتضح نظرة المؤلف إلى العالم ، وكيف اهتدى إلى هذه النظرة من الناحية الموجبة والسالبة . . . وباختصار لن يتحقق هذا حتى نتم كتابة سيرة له فى صورة فلسفية شاعرية ، وحتى نقرأ بالمثل فى صورة فلسفية شاعرية أيضا » (٢٨) ونمسياً مع هذه القاعدة كف كارلايل فجأة عن الاسترسال فى الحديث عن « فلسفة الملابس » فى كتابه « سارتور ريزارتوس » واتجه إلى حشر شتى أنواع التفاصيل المأخوذة عن سيرته . وذكر لنا فى فصل اسمه « غرام » قصة حب حدثت له فى شبابه الباكر . وانتقل منها إلى الأزمة الفكرية التى مر بها ، والتى وصفها بأنها نوع من « التعميد بوساطة حرارة الالهيب » ولم يلدجأ إلى ذلك بقصد التنويع فحسب . وإمكن كان هذا الاتجاه جانباً ضرورياً فى طريقة كارلايل كاتباً وفكراً . فلقد رفض إقامة حد فاصل بين المذهب الفلسفى وحياة صاحبه . فما سماه كارلايل « بفلسفته » قد تضمن على الدوام أحداثاً من سيرته الخاصة . وصحة المشهد الذى ظهر فى كتاب « سارتور ريزارتوس » ووصف فيه كارلايل بداية حياته الجديدة ، واتجاهاته الفلسفية والأخلاقية ، أمر لا يصبح الشك فيه ، وقال كارلايل عنه « إننى أذكرها وأستطيع أن أتوجه إلى المكان الذى دارت فيه هذه الحادثة . وأنا أميل إلى اعتبار هذه اللحظة تاريخاً ميلادى الروحى الجديد فعلى قد بدأت عهد الرجولة منذ هذه الآونة » (٢٩)

(٢٨) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل الحادى عشر ص ٩ .

(٢٩) نفس المرجع - الكتاب الثانى . الفصل السابع ص ١٣٥ .

(*) Lebensphilosophie

ويمكننا تقسيم المذاهب الفلسفية إلى نوعين مختلفين على وجه التقريب .
 فهي إما تتبع اتجاهها تجريبيا ، أو اتجاهها عقلانيا ، وإما تعتمد على الاستنباط أو
 على الاستقراء . وإما تعتمد على الوقائع ، أو تكون مستمدة من مبادئ قبلية .
 وإذا أردنا الحكم عليها علينا اما البدء بدراسة المعطيات التجريبية ، أو بتحليل
 الحتمات العامة . على أنه في حالة كارلايل ، لن تساعدنا أية وسيلة منها على
 الاهتداء إلى إدراك صحيح لطابع فلسفته . فلم تكن فلسفته بالتجريبية ،
 ولامن المذاهب التي اعتمدت على التأمل . فهو لم يحاول أكثر من وضع « فلسفة
 للحياة » . ولم يقصد إطلاقا فصل فلسفته عن تجربته الشخصية . ولم تبد
 المذاهب العامة المعتمدة على الميتافيزيقا في نظره أكثر من مرض عضال . ففي
 كل العصور ، يتجدد الكلام عن نفس المسائل ، عن الموت والخلود ،
 وأصل الشر والحرية والضرورة . ويتحتم من حين لآخر محاولة إعادة تحديد
 بعض النظريات الخاصة بالعالم ، ولكن مصير كل هذه المحاولات هو الاخفاق .
 فهل في وسع أى كائن متناه الحصول على نظرية كاملة عن اللامتناهى . وقيام
 الفلسفة لمجرد وجودها أو ضرورتها أمر مرذول . إن الإنسان لم يخلق لحل
 معضلات العالم . وما عليه أن يفعله ، وما يستطيع أن يفعله هو فهم ذاته
 ومصيره وواجباته . فهو يقف كأنه في مركز الطبيعة « ويحيا في جزء صغير
 من الزمان محاطا بالأبدية ، ويحيا في حيز لا يزيد عن امتداد الذراع وسط
 اللامتناهى ، فكيف يكف عن التساؤل عن ماهيته ومن أين وإلى أين » (٣٠) []
 وعلينا أن نعرف لإجابة كارلايل عن كل هذه الأسئلة قبل فهم أى جزء من
 فلسفته أو نظرية من نظرياته عن حياة الإنسان التاريخية والاجتماعية .

الأساس الشخصى لنظرية كارلايل

العلاقة واهية بين أفكار كارلايل وفلسفة ديكارت . فبينهما تعارض تام
 من حيث النتائج التي اهتديا إليها ، ومن حيث مبادئهما على السواء . فهما
 ينتميان إلى عالمين فكريين مختلفين . ومع هذا نثبت نقطة واحدة التقيا فيها

هى تناولهما الفلسفة من وجهة نظر شخصية . فلقد أكد الاثنان أن الفلسفة تبدأ بالشك لا باليقين . والشك في ذاته أمر لا يخشى . فهو ليس عنصرا هداما في حياتنا الفكرية ، ولكنه عنصر إنشائي . ولا غنى للميتافيزيقا عنه . ولكن الأخلاق شيء والميتافيزيقا شيء آخر . إذ تبدأ الحياة الأخلاقية للإنسان عندما يتخلى عن موقف الحياد الذى يعد بمعنى ما الموقف الممكن الوحيد للميتافيزيقا . فعلى الإنسان أن يعرف كيف يرد بكلمة « لا » الخالدة ، وأن يضعها في مكان كلمة « نعم » الخالدة .

ويقول كارلايل متحدثا عن شبابه : « لم أكن آمل في شيء ، كما أنني لم أكن أخشى شيئا محددًا . ومع هذا ، فدن الغريب أنني عشت في خوف موجه متواصل . فكنت أخشى أشياء لأحدى مرها وعلى حين غرة بزغت في خاطري فكرة ، وأنا في مثل هذه الحالة النفسية . ولعل كنت أشعر حينئذ بأننى أشقى إنسان ، وتساءلت : ما الذى تخشاه ؟ لماذا تن وتوقع مثل أى جبان رعديد وتتفض وتترجف ؟ أيها العبد الحقير الذى يسير على قدمين ! . فما أسوأ شيء يتوقع أن يتعرض له ؟ الموت ؟ حسنا الموت ، ولنقل أيضا سعي جهنم ، وكل ما يستطيع الشيطان أو أى إنسان أن يصنعه ضدك . أليس لديك قلب ، وألست قادرا على تحمل أى شيء ؟ .. فليحدث ما يحدث إذن ، وعلى أن أواجهه وأتحداه – وبينما أنا أفكر على هذا الوجه سرت فكرة في روحي ، وكأنها شرارة من النار ، وانزعت الخوف الحقير من نفسى الى الأبد . لقد أصبحت قويا بفضل قوة لأعرفها . ولعلها روح ، ولعل ذلك حدث بفعل الله . ومنذ ذلك الحين تغير احساسى بالشقاء ، ولم أعد أعرف الخوف والحزى والنحيب . أصبحت أعرف الغضب والتحدى والتجهم وتوهج العينين » (٣١) .

وفي كل وقت دعا فيه كارلايل في أواخر عهده وفي مؤلفاته الرئيسية إلى هذا المبدأ الجديد « مبدأ نعم الخالدة » ، فانه لم ينس إطلاقا ذكر اسم جوته . وقال إنه لولا هذه القدوة العظيمة ما تنسنى له اكتشاف طريقه . فلقد أقنعه

كتاب فيلهلم مايستر لجوته بأن « الشك من أى نوع لا يمكن أن ينتهى إلا بغير العمل وحده » (٣٢) إن السبيل الوحيد للتغلب على الشك والروح السالبة هو الاعتماد على العمل وليس على الفكر التأملى ، وعلى الأخلاق ، وليس على الميتافيزيقا . بذلك فقط نستطيع الانتقال من العلم القائم على الأفكار والهلهم إلى العلم المعتمد على التوكيد وإعادة الإنشاء » (٣٣) . واهتدى كارلايل إلى مثل هذا « العلم الانشائى » عند جوته . ومع هذا ، فلم يكن جوته الشاعر هو الذى أثار إعجابه ، والذى ركز عليه اهتمامه . فلقد حرص دائما على التحدث عن جوته « المفكر العظيم » لأعن جوته « الشاعر العظيم » . بل لقد ذهب بعيدا إلى حد تسميته (فى عصر عاش فيه كائط) « بمفكر عصرنا » (٣٤) . وقال كارلايل فى مقاله الثانى عن جوته : « إننا نقرب من غايتنا عندما نقول إن جوته يمثل أعظم مثل فى عصرنا للكاتب الذى تستطيع الفلسفة تسميته إنسانا بمعنى الكلمة . فهو لا ينتمى إلى النبلاء ولا إلى العوام ، وهو ليس من الأمراء ولا من العبيد ، ولا من الكفار ولا الأتقياء ، ولكنه أفضل مثل لكل هذه الصفات مجتمعة فى وحدة خالصة . إنه مثل واضح للإنسان العالمى بمعنى الكلمة » . إنه يمثل إلى الأبد ، لا مجرد حلقة أدبية : بل أستاذا ومثلا أعلى للعصر فى حملة نواحيه . (٣٥) لقد كانت ملكته الأولى التى اعتمدت عليها سائر الملكات هى العقل وعمق الرؤيا وقوتها . « إنه رجل كامل قادر على الجمع بين الحساسية المرهقة والحساس الوحشى الذى عرف عن مينون ، وبين مفستوفليس بروحه الساخرة من العالم . فهو قادر على إعطاء كل جانب من جوانب الحياة حقه » (٣٦) .

وربما بدا هذا النوع من تصوير الشخصيات من جهة النقد الأدبى ذا

-
- (٣٢) مقالات الماضى والحاضر Past and Present الكتاب الثالث الفصل الحادى عشر والماشر ص ١٩٨ . - أنظر ترجمة كارلايل لفيلهلم مايستر لجوته .
- (٣٣) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل الثالث ١ ، ١٤ .
- (٣٤) « ديدرو » - المقالات ص ٢٤٨ .
- (٣٥) « جوته » - المقالات ١ (- ص ٢٠٨) .
- (٣٦) « وفاة جوته » - المقالات ٢ (ص ٣٨٢) .

جانب واحد . فلقد قام كارلايل بتحويل أعظم الشعراء الغنائيين إلى أستاذ كبير حكيم ، وشاعر صاحب اتجاه تربوي . ورغم هذا ، فإن قدرة كارلايل على إدراك منجزات جوته في هذا الضوء ، كانت خطوة كبيرة إلى الأمام ، ولعله هنا قد فاق أول رسل المؤمنين بجوته من الألمان . وما من شك أن الكتاب الرومانتيكين (نوفاليس وفردريش شليجل وفيك) قد فاقوا كارلايل في حساسيتهم بشاعرية جوته . ولكنهم لم يشعروا بأى رضاء عن مثل جوته الأخلاقية . ولعلهم قد رأوها تمثل خطرا دائما يهدد جوته «الشاعر» . وعندما بدأ جوته في نشر فيلهلم ما يستر ، أجمع هؤلاء الكتاب الرومانتيكين على التحمس له والإشادة به . غير أنهم شعروا بعد ذلك بخيبة أمل عميقة ، عندما تأملوا الكتاب مليا ، وبدا المقصد التربوي يفصح عن نفسه ، وعندما اكتشفوا اتجاه جوته إلى التوسع في الكلام عن مثله العليا في التربية . فلقد بدأ جوته الإنسان الذي وصفه نوفاليس : (ملك روح الشعر على الأرض) den Stahlter des poetischen Geistes auf Erden . كأنه قد خان فجأة قضية الشعر واتجه إلى امتداح أكثر جوانب الحياة الإنسانية تبلدا وتفاهة . وتعرض عمل جوته من جهة أخرى إلى اعتراض مضاد . فلم يستطع هرذر صديق جوته وأعظم النقاد الألمان ، الترحيب بابلجو الأخلاقي الذي ساد الكتب الأولى من «فيلهلم ما يستر» ولم تبد شخصيات مثل «ماريان» أو «فيليب» مقبولة لديه . ورأى في الكتاب نوعا من التهاون واللامبالاة الأخلاقية ، بدت في نظره غير جذيرة بأى شاعر عظيم (٣٧) .

ومن أعظم فضائل كارلايل ، قدرته على اكتشاف كلا الخطأين . ومن المفارقات في تاريخ الأدب الحديث ، أن يتجه هذا «اليورتاني» إلى تفسير سلوك جوته الأخلاقي ، وإلى الدفاع عنه . وإذا راعينا نشأة كارلايل الأخلاقية والثقافية ، سندرك أن هذه المهمة لم تكن هينة . وأن عدم وجود توافق في المعتقدات بين جوته وكارلايل أمر لا يخفى . فلقد طرح جانبا كل معتقداته الدينية المترمة ، وإن كان لم يتخل

(٣٧) أنظر R. Haym (هام - « هرذر » برلين Gärner ١٨٨٠)

الجزء الثاني ص ٦١٨ .

كل التخلي عن عقيدته الكالفينية ، ولابد أن تكون جملة أشياء من فيلهلم مايستر قد بدت منفرة في نظره . فلقد اعترف في رسالة إلى جيمس جونستون بأنه لم يشعر بغير التقزز عندما اطلع على « ما ذكر في القصة عن المحثلين وعن المثلثة الداعرة » (٣٨) ، ولكنه استطاع التغلب على هذه الريب الأخلاقية بعد فترة وجيزة . وذلك بعد أن اهتدى إلى مفتاح هذا العمل في شموله . فلقد بدأ يفهم جوته ، وساعده ذلك على زيادة فهم ذاته ، وفهم الأزمة الكبيرة التي تعرض لها في باكورة حياته . وكتب فيما بعد في ذكرياته : « لقد شعرت بعد ذلك ، وما زلت أشعر بديني العميق لجوته . . . فلقد أدركت أنه قد استطاع قبلى - على طريقته الخاصة - أن يشق طريقه وسط هذا الطريق الوعر ، فهو أول من قام بذلك من المحثلين » (٣٩) . فلقد كان كارلايل ذاته غارقاً في « الفسرتية » وعرف الموت بكآبته وظلمته (٤٠) .

وربما كان كارلايل هو أول ناقد حديث يفسر العنوان الثانوى لكتاب فيلهلم مايستر Die Entsagenden التفسير الصحيح . فلقد بدا له في عمل جوته معنى الاتكال على الله ، وإن كان قد بدا له في نفس الوقت في هذا الاتكال أسى تأكيد للروح الأخلاقية . فهو لم يعن الاستسلام ، بل عنى الإنشاء . وقال إن شكوى أى إنسان من تعاسته يدل على الجنوح إلى العاطفية فحسب . « فلقد شعر شاعر وهوب (كبيرون) بشدة غضبه ، وكان متيقناً من نجابه بأنه ليس سعيداً . ومن هنا أعلن ذلك في لهجة شديدة العنف ، بعد أن اعتقد أن ما سيذكره يبدو أمراً طريفاً شيراً للاهتمام .

(٣٨) رسالة في ٢١ سبتمبر سنة ١٨٢٣ . أنظر الرسائل الباكرة جمعت بإشراف « شارل نورثون » (ماكيلان بلندن ١٨٨٦) . ص ٢٨٦ .

(٣٩) ذكريات Reminiscences - جمعت بإشراف شارل نورثون . Everyman's Library - لندن ص ٢٨٢ .

(٤٠) « محاضرات في تاريخ الأدب » سكريبنر بنيويورك . ١٨٦٢ ص ١٩٢ .

وواضح أنه قد شعر جينثد بدهشة بالغة . فلنا نكره رؤية إنسان وشاعر يتجه إلى إعلان مثل هذه الأخبار على الملأ (٤١) أن تعانة الإنسان من نتائج عظمته . وهى أبلغ دليل على توافر جانب لامتناه فيه ، لن يستطيع مهما أوتى من براعة أن يجعله يتوارى تحت المتناهى . وتحدث كارلايل هنا على غرار باسكال ويقول : « يمكنك زيادة قيمة (كسر) الحياة ؛ إذا أنت قمت بزيادة قيمة (البسط) ، أو قمت بتصغير قيمة (المقام) . وفى حالة قسمة أى عدد على صفر (اللهم إلا إذا كانت معلومتى فى الجبر قد خانتنى) فإن الناتج يكون ما لا نهاية . فلا تطلب بأكثر من صفر كأجر لك ، وبذلك تستطيع أن تدوس الأرض بقدمك ٠٠٠٠ نعم لا تقتدى ببيرون ، عليك الاتجاه صوب جوته » (٤٢) .

هذا التأكيد لقيمة الفعل الإنسانى ، والناحية العملية ، والواجب العلمى ، من علامات اللارومانتيكية فى فلسفة كارلايل . وكارلايل من الرومانتيكين بمعنى الكلمة ، فى أفكاره وأسلوبه وتعبيره على السواء . ولكن فلسفته فى الحياة كانت بعيدة الاختلاف عن فلسفات كل الكتاب الرومانتيكين . إذ كانت مثاليته ذات طابع عملى ، ولم تكن من المثاليات « السحرية » . ومحدث كارلايل عن المكان والزمان فى مقاله عن نوفاليس ، ووصفهما بأنهما أكثر الظواهر وهمية . فكليهما قد جاء من باطننا ، وليس لهما أى وجود خارجى ، إنهما مجرد صورتين من وجود الإنسان الروحى (٤٣) . على أن هذا الطابع الوهمى لمعرفة الإنسان يخفى بمجرد اقترابنا من مجال الحياة العملية والأخلاق . ففى هذا المجال وحده يمكننا أن نقف على أرض راسخة وطيدة ، وأن نتغلب على كل نزعة من نزعات الشك وكل نزعة « انفرادية » نظرية ، وذلك بعد بلوغنا الواقع الحق ، وإدراكنا « للطابع اللامتناهى للواجب » (٤٤) ، والميتافزيقا ، فى ذاتها لن نستطيع حل

(٤١) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث الفصل الرابع ، والعاشر ص ١٥٤ .

(٤٢) Sartor Resartus الكتاب الثانى - الفصل التاسع - ص ١٥٢ .

(٤٣) « المقالات - نوفاليس » الجزء الثانى ص ٢٤ .

(٤٤) الأبطال - المحاضرة الثانية ص ٧٨ .

المعضلة ولن تستطيع القضاء على لعنة الشك اعتماداً على التأمل وحده .
ويذكر كارلايل في مقالاته : « ليس هناك محاولة أجذب من هذه
المحاولة التي يشق في سبيلها الميتافيزيقي الحق ، وهي استنباط معتقداته
كما هو سالب ٠٠٠٠ فما دامت التأملات الميتافيزيقية تبدأ (بلا) أو بما هو
(عدم) ، فلا بد أن تنتهي بالعدم أيضاً . ولا بد أن تدور وتدور في
دوامة لانهاية لها ، وأن ينتهي بها الأمر إلى ابتلاع ذاتها » (٤٥) .

تأثرت رومانتيكية كارلايل بهذا الاعتقاد في ارتكان الواقع على الأخلاق
في ناحيتين . فلقد أدى هذا الاعتقاد إلى قيام كارلايل بتعديل أفكاره ، كما
أدى إلى تغيير أسلوبه . وعمد كارلايل في « سارتور رزارتوس » إلى محاكاة
كل الشخصيات ذات الطابع الرومانتيكي ، وأصبح جان بول ريشتر مثلاً
أعلى له . وبدأت طريقته في الكتابة كأنها تتحدى كل القواعد المنطقية . ففيها
شذوذ وغرابة وتفكك . ومع هذا ، فهناك ناحية واحدة في الأسلوب الرومانتيكي
تعارضت مع طبيعة كارلايل وخلقه . فنحن نصادف عنده السخرية التي اشتهر
بها جان بول ريشتر ، ولكننا لانصادف عنده روح الدعابة الرومانتيكية .
وكتب كارلايل عن هذا الموضوع في أول مقال له عن جان بول ريشتر يقول :
« إن هذه القدرة على الدعابة والتصوير الكاريكاتوري التي كثيراً ما تدعى
بالسخرية لاتعتمد أساساً على غير التشويه السطحي للموضوعات ، أو قلبها :
وتنتهي في أفضل الأحوال بالضحك . هذه الروح لاتشبه ألبنة روح السخرية
عند ريشتر . إن هذه القدرة لاتزيد عن جزء هزيل من السخرية ، أو هي
بالأحرى بمثابة جثة بلا روح . فكل حياة تدب فيها زائفة مصطنعة وغير
معقولة » (٤٦) . إن كارلايل لم يكن قادراً على الدعابة . وكان يتحدث دائماً
بروح جدية صادقة . وقال في محاضراته عن عبادة الأبطال : إن أول
شرط لأي ميرابو أو نابليون أو بيرتر أو كرومويل أو أي إنسان تتوافر له الكفاءة
للقيام بعمل ما هو أن يتصف أولاً بالروح الجادة ... والعالم في نظره يخيف

(٤٥) المقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٧ .

(٤٦) المقالات - الجزء الأول : جان بول ريشتر . (ص ١٦) .

رائع ، حقيقى كالحياة وحقيقى كالموت . وفى كل آونة تتالى صور وجهه أمام عينه وتلوح له فى صورة لا يمكن إنكارها . أرجو أن تعتبر هذا هو أول شرط عندى لتعريف الرجل العظم « (٤٧) » .

وتبدو هذه الناحية من نظرية كارلايل عند أغلب الكتاب الرومانتيكين عسيرة الفهم إلى حد بعيد . ونحن نذكر أنه عندما قام فردريش شليجل بتحديد معنى الرومانتيكية الصميمة فى رواية «لوسينده» ، أنفى فى نهاية كلامه على «الكسل» فالكسل الذى جرت العادة على نبذه باعتباره من الرذائل ، هو فى الحقيقة من أسمى الفضائل . فهو مفتاح النظرة الشاعرية للعالم ، والوسيط الذى يساعد على تحقيق كل حياة خيالية . وكان كارلايل يتحدث دائماً عن فردريش شليجل بلهجة تفيض عطفاً ووداً ، وإن لم يكن هناك ما هو أبعد من هذه النظرية عن طابعه وعن مذهبه . ولقد سمي نفسه بالصوفى ، رغم أن صوفيته لم تدفعه يوماً لأى نوع من الاستغراق فى المسائل الغيبية . فهى لم تعتمد على أى استغراق فى التأمل . فهو يعتقد « أن الشجاعة والقدرة على العمل (٤٨) » هما من دعائم الفضيلة والرجولة والبطولة وأنت لن تحصل على أية معرفة بخلاف تلك التى حصلت عليها اعتماداً على العمل . وما بقى بعد ذلك لايزيد عن مجرد فروض عن المعرفة ، أو مسائل تصلح للمناقشة فى المدارس ، أو أشياء تناسب بين السحب فى دوامات منطقية لاتنتهى ، حتى نحاول تنبيهها . » (٤٩) وإذا لم تعتبر كل هذه الأشياء عبادة ، فإن العبادة ستكون جديرة بكل إشفاق . « فالأمر الجازم » عند كارلايل هو الإنتاج ! . الإنتاج ! « وحتى إذا لم يكن فى مقدورك أن تنتج أكثر من نفقة صغيرة من الأشياء فبالله عليك قم بإنتاجها . . . فاعمل ولا تردد وأنت فى ربة النهار ، لأنه عندما يجيء الليل ، سيعجز أى إنسان عن العمل » (٥٠) هذه الكلمات الأخيرة —

(٤٧) الأبطال المحاضرة الثانية — ص ٤٤ .

(٤٨) الأبطال المحاضرة السادسة ص ٢١٨ .

(٤٩) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث — الفصل الحادى عشر ص ١٩٧ .

(٥٠) Sartor Resartus الكتاب الثانى — الفصل التاسع الجزء الأول ص ١٠٧ .

مثل كلمات كثيرة أخرى من كتابات كارلايل - مأخوذة مباشرة عن جوته (٥١) . فلقد استطاع كارلايل أن يصادف عند جوته - لا عند نوفاليس ولا فردريش شليجل - تأييدا لـ *device laborare estorare* (٥٢) . وبدأ جوته في نظر كارلايل أوديب العالم الحديث الذى استطاع حل لغز أبي الهول . وقال في هذا الشأن : « يبدو جوته في نظرنا كمن اضطلع بمهمة التوحيد ، والتوفيق بين الأشتات والعناصر المتصارعة ، في أكثر العصور التى رآها العالم اتصافا بالتأمل والتشتت ، منذ ظهور الدين المسيحى » (٥٣)

ويقول جوته في كتابه « حكم وتأملات » : كيف يتيسر لنا معرفة أنفسنا ؟ لن يتحقق هذا على الإطلاق اعتمادا على التأمل ، ولكنه سيتحقق عن طريق العمل ، فحاول أداء واجبك ، حينئذ ستدرك على الفور قيمتك ولكن ماهو واجبك ؟ إنه مطلب اليوم . وأصبحت هذه الحكمة في نظره تمثل المبتازيقا الحقة للحياة ، ولب « فلسفته في الحياة » . فان التأمل الدائى لواتجه إلى مجرد الأفعال النظرية ، فانه سيصبح « من أعراض المرض . فهو لا يزيد عن بحث عن الذات ، وعن بحث غير مجد خلف ظهورنا لقياس الطريق الذى سرناه . بينما ينبغي أن يقتصر اهتمامنا على المسير قدما وعلى مواصلة السير » (٥٤) ويكفى لذلك أن نعرف مطالب الحاضر ، وأن نسعى لتحقيق أقرب المهام الينا « فأد الواجب الذى يقع قريبا منك ، والذى تعرف أنه واجب الأداء . وسيساعد ذلك على زيادة وضوح الواجب التالى . وستكشف في دهشة ،

(٥١) « جوته الديوان الشرقى » .

Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann !
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.

(٥٢) راجع رسالة ، كارلايل إلى جوته في ١٥ أبريل سنة ١٨٢٦ . « إذا كنت قد انتقلت من الظلمة ولحمت أى مسيس من النور ، وإذا كنت قد عرفت شيئا من نفسى ، عن واجباتى ومصيرى ، فإنما الفضل يرجع فى ذلك إلى كتاباتك أكثر من أى شيء آخر » « مراسلات جوته وكارلايل » جمعها شارل نورثون . ماكيلان ١٨٨٧ ص ٧ .

(٥٣) « أعمال جوته » - المقالات الجزء الثانى ص ٢٣٤ .

(٥٤) « حكم وتأملات » لجوته . جمع . ماكس هيك . (فبراير ١٩٠٧) .

كما فعل لوتاريو في فيلهلم مايبستر أن أمريكا التي تبحث عنها إما أن يكون لها وجود ، أو لا يكون لها وجود « (٥٥) . وفي قول آخر (٥٦) ذكر « أن أعمالنا مرآة ترى فيها الروح أولا ملاحظتها الطبيعية . ومن ثم فإنها تستطيع أن تدرك حماسة تلك القاعدة المستحيلة : اعرف نفسك ، وتضطر إلى تحويلها إلى قاعدة جزئية ممكنة تدعونا إلى معرفة ما لا نستطيع القيام به » (٥٧)

ولهذه النظرة الفعالة عن حياة الإنسان رد فعل بالضرورة على نظرتنا إلى الطبيعة . فثمة ارتباط وثيق بين المسألتين . لهما مجرد مظهرين مختلفين لمشكلة واحدة ، لأن الإنسان يقوم دائماً بإنشاء صورة للطبيعة على غرار صورة نفسه . ولو أخفق في إدراك وجود قوة خلاقية أصيلة في ذاته ، ستبدو الطبيعة في نظره كذلك ، أي مجرد شيء سلبي محض ، أو نظام آلي ميت . واعتقد كارلايل أن هذا هو مصير ما حدث للانسكلوبيديين الفرنسيين و « فلاسفة » القرن الثامن عشر . إذ كانت نظريتهم في الطبيعة مناظرة حقاً لنظريتهم في الإنسان . فهناك تقارب وثيق بين مذهب هولباخ في الطبيعة ، وكتاب لاميتريه : الإنسان الآلة L'homme machine لأنها يعبران عن نفس روح الشك السالبة الهدامة . والبطل الحقيقي في هذه الفلسفة ليس فاولست المكناح ، ولكنه مفيستوفليس بروحه الدائمة التساؤل Der Geist der stets verneint . لقد كانت الحكمة التي سار عليها مفيستوفليس هي نفس حكمة فولتير « لا تعتقد في شيء » . إذ كانت عقلية الأريية التي جمعت الكثير من المعارف من نوع عقلية وكلاء النيابة . « فهي قادرة على المعارضة ، ولكنها عاجزة عن الإثبات والتوكيد . فهو يستطيع أن يلحج بحجة إدراكه أن كل شيء يثير السخرية ، يفتقر إلى التناسب . ولكنه يعجز — كأمة العجوز — عن إدراك ما اتصف بقيمته وجلاله وسموه » (٥٨)

(٥٥) مقالات Characteristics الجزء الثالث . ص ٧ .

(٥٦) Sartor Resartus الكتاب الثاني — الفصل العاشر ص ١٠٨ .

(٥٧) نفس المرجع — الكتاب الثاني — ص ١٣٢ .

(٥٨) المقالات ١ « هيلينا عند جوت » . ص ١٥٧ .

كيف يستطيع الإنسان في الحق الإهتداء إلى أبة عظمة في الطبيعة ، بعد أن غابت عن عينيه عظمته ؟ كيف يستطيع أن يرى فيها قوة حيوية عظمى : بينما هو لم يعد حيا ، ولكنه مجرد آلة تحرك ذاتها ؟ . ومن جهة أخرى ، ستصبح الدينامية التي اكتشفناها في ذاتنا مفتاحا لنظرة جديدة إلى الطبيعة . فلن تبدو لنا الطبيعة آلة كبيرة تحركها قوى آلية خارجها ، ولكنها ستصبح رمزا ورداء للامتناهي ، «أو الرداء اللامتناهي لله» هذا هو لب ما جاء في موضوع « فلسفة الملابس » الذي ضمنه كارلايل كتاب سارتور ريزارتوس عندما قال « بأن كل المراثيات رموز » . ويختفي الوهم الذي يدفعنا إلى تصور الطبيعة ميتة ، عندما تتوافر لنا هذه الرؤية الكبيرة . « إن نظام الطبيعة سيبدو في نظر الحكيم رجبا مثل رؤيته ، وستبدو الطبيعة في نظره على الدوام ذات عمق لامتناه . » فهي لن تفهم ، ولن يتم إدراكها ، مادنا نحاول حصرها في كلماتنا الهزيلة ونصوراتنا العلمية الشبيهة (بسرير بروقراسط) . ونحن قد نعتقد في كلامنا في وجود « حجم » للطبيعة « وإن كان مثل هذا الحجم لن يزيد عن تعبير مكتوب بلغة هيروغليفية ميتة ، وبلغة من اللغات المقدسة ، التي يشعر الأنبياء أنفسهم بالسعادة لو أمكنهم التقاط بعض حروف منها » (٥٩) . فعلى أن نضع هذه النظرة التركيبية الحقة للطبيعة ، في مقابل النظرة التحليلية للقرن الثامن عشر ، وبذلك فقط ، « سيكشف لنا هذا السر سافرا » (٦٠) . وستقف في هذه الحالة رؤيانا للعالم الفزيائي « كآلة مخيفة للموت » ،

(٥٩) Sartor Resartus الكتاب الثالث الفصل الثاني . ص ٢٠٥ .

(٦٠) الأبطال - المحاضرة الثالثة ص ٧٨ - وجوته : Gedichte الجزء الثالث

ص ٨٨ .

« Misset im Naturbetrachten

Immer eins wie alles achten

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen

Denn was innen : das ist aussen

So ergreift ohne Säumnis

Heilig öffentlich Geheimnis ».

أونستمع من خلاله إلى أصوات صاخبة رتيبة ، « كأنها منبعثة عن طاحونة ضخمة ، طاحونة ليس لها صانع ، وليس بها أى طحان » (٦١) .

يبدو أن كل ما فعله كارلايل فى هذا المقام هو ترديد أفكار جوته ، وتكرارها ، وإن كان كارلايل لم يقبل : من جهة أخرى ، هذه الأفكار فى معناها الأصيل الحق . فهو حتى بعد أن تخلى عن إيمانه البيورتانى ، فإنه كان فى حاجة إلى مثل أعلى شخص للالهى اللامتناهى ، يسمو عن المثل الأعلى الذى اهتدى إليه فى أعمال جوته . وثمة اتجاه دائم فى كتابات كارلايل يتزع إلى قمع الملامح الوثنية من دين جوته ، أو إلى تخفيفها . فلقد كان دين كارلايل ذا طابع أخلاقى ، ولا يعنى بمسائل الطبيعة ، وحاول كارلايل فى محاضراته الأولى ، عن عبادة البطولة ، لإنصاف الأنواع المختلفة من مذاهب تعدد الآلهة فقال إن عبادة القوى الطبيعية الكبرى كانت أول خطوة محتمة فى تاريخ الدين . ولكنه لم يستطع فهم هذه الخطوة بغير القيام بتحويل لاشعورى لطابع « تعدد الآلهة » ذاته ، فبدلاً له أودين أعظم إله فى الأساطير الألمانية مجرد إنسان ، أو ملك عظيم أو كاهن . وعلينا ألا نعتقد أن أودين قوة طبيعية قد تقمصت شكل شخصية ، لأنه شخصية حقيقية . فهو أولاً - وبصفة أساسية - معلم . ألم يقيم مجل لغز أبى الهول ، الخاص بهذا العالم ، للشعوب الإسكندنافية ؟ . لقد أصبح الوجود بفضل « جلجا واضحا متوافقا . فهو قد جعل الحياة تبدو حية . وعلينا أن نعتبر هذا الأودين أصل الأساطير الإسكندنافية ، بغض النظر عن اسمه ، وهل كان (أودين) هو الاسم الذى اتخذته هذ المفكر الإسكندنافى الأول عندما كان يحيا وسط البشر ، أو غيره من الأسماء » (٦٢) .

كان هذا هو رد فعل كارلايل الشخصى تجاه الوثنية . وهو رد فعل بعيد الاختلاف عن اتجاه جوته الذى سمى نفسه أحيانا « بالوثنى مع سبق الإصرار » والذى اتجه فى مقاله عن فنكلمان إلى تفسير ميول فنكلمان

(٦١) المقالات الجزء الأول Novalis .

(٦٢) الأبطال - المحاضرة الأولى ص ٢١ .

إلى الوثنية ، والدفاع عنها (٦٣) . ولم يعد كارلايل من « المؤلهين » بالمعنى التقليدي ، ولكنه ، وإن كان لم يعد في حاجة إلى إله شخصي ، إلا أنه قد أصبح في حاجة إلى عبادة بطل « شخصي » . وبدت عبادة قوى الطبيعة في نظره أمرا غير معقول من الأساس . وتأثر كارلايل تأثرا عميقا بفكرة جوته عن العبادات الثلاث : عبادة كل ما حولنا ، أو إعلانا أو أسفل منا . ولكنه لم يسمح إطلاقا بعقد أية مقارنة بين « شعوية » جوته وبين معتقداته الدينية . إذ بدا مثل هذا الدين في نظره في أفضل الأحوال « ممثلا للفكر الصباني للإنسان ، عندما يشعر بالدهشة والهيبة عند مواجهته لهذا العالم الهائل » . وهذه نظرية صبيانية فجأة في إدراك قداسة الطبيعة . (٦٤) .

وتضمنت محاورات إيكermann وجوته فقرة مناسبة تصور الاختلاف الأساسي بين نظرة جوته ونظرة كارلايل . فلقد اتجه جوته إلى القول بوجود اختلاف واضح ، بل وتعارض بين الروايات المختلفة التي رويت عن الوحي المسيحي ، ومع هذا فعلمنا أن نعتقد في صحة الأناجيل الأربعة كلها . ففيها كلها انعكاس للعظمة التي شعت من شخصية المسيح .

وواصل جوته كلامه بالقول : « لو سئلت هل يتوافق مع طبيعتي اظهار أى تقوى وإجلال لشخص عيسى لقلت يقينا . فأنا أنحنى له بوصفه مظهرا مقدسا لأسمى مبدأ أخلاقي . ولو سئلت هل يتوافق مع طبيعتي الإعراب عن إجلال الشمس فإني أقول كذلك : يقينا . فهي بالمثل مظهر من مظاهر الوجود الأسمى . وهي في الحق أقوى شيء يباح لنا نحن أبناء الأرض أن ننظر إليه ، فأنا أعهد فيها نور الله وقدرته الخلاق التي نتمتع عليها في حياتنا وحركتنا ، ونستمد منها كياننا ، نحن وجميع النباتات والحيوانات إلى جانبنا » (٦٥) .

(٦٣) « جوته » Winckelmann und sein Jahrhundert (فنكلمان وعصره)

- طبعة فيبار .

(٦٤) الأبطال - المحاضرة الأولى .

(٦٥) إيكermann - محادثات مع جوته في ١١ مارس . ١٨٣٢ - ترجمتها للإنجليزية

جون أكسفورد . (طبعة Everyman ١٩٣٠) - ص ٤٢٢ .

لم يشعر كارلايل شعورا مماثلا ، ولم يتحدث على هذا النحو إطلاقا .
وربما بدت في نظره مساواة لإجلال المسيح بالافتتان بالشمس دليلا على انتهاك
المقدسات .

وثمة سبب آخر أقوى يبين لماذا لم يتجه كارلايل إلى اتباع نفس السبيل
الذي اتبعه جوته في تصوراته ، ومثله الدينية . فجوته يقول في إحدى
« حكمه » : « اننى أعتقد فى الله . وهذا قول حسن جدير بالتقدير : وإن
كان إدراك الله ، كما يكشف ذاته ، وحيث يكشف ذاته هو النعمة
الوحيدة الحقة التى يمكن أن تتحقق على الأرض » (٦٦) . وتمشيا مع هذه
القاعدة ، صرح جوته بأنه يؤمن فى نفس الوقت بوحدة الوجود ، وبتعدد
الآلهة ، وبالتوحيد ، وقال : « بوصفى من الطبيعيين فإننى من أتباع مذهب
وحدة الوجود ، وبوصفى فنانا فإننى من أتباع تعدد الآلهة ، وأنا من
الموحدين من الناحية الأخلاقية (٦٧) » .

ويقول جوته فى هذا الصدد :
وكما لا يوجد فى الطبيعة ، بما فيها من كثرة التغيرات .
غير إله واحد لا يتغير .
كذلك فى عالم الفن الرحيب .
هناك معنى واحد ثابت .
هو الحقيقة ، والعقل الأبدى .
الذى اتخذ من الجمال رداء له .
وجعل الصفاء صفة له فى سائر الأوقات .
إذ سيظل إلى الأبد مثالا للجمال والبهاء (٦٨) :

(٦٦) حكم وتأملات لجوته - غ ٨٠٩ ص ١٧٩ .

(٦٧) نفس المرجع . غ ٨٠٧ ص ١٧٩ .

(٦٨) قصيدة Aus den Wanderjahre لجوته من ديوان Künstler Lied ترجمها

إلى الإنجليزية نوماس دارلايل

ولكن في هذا الوصف للمظهر الإلهي ، غاب شيء واحد لم يجيء ذكره . فلقد تحدث جوته عن الطبيعة والفن ، ولكنه لم يتحدث عن التاريخ . فهو لم يكن قادرا على مساواة تقديره للتاريخ بتقديره للطبيعة والفن . ولم يعتبره كشفا مباشرا لما هو إلهي ، بل رآه شيئا إنسانيا ، إنسانيا من كل ناحية . وبدأت المعرفة التاريخية في نظر جوته أدنى بكثير من معرفة الطبيعة . فالطبيعة كل واحد لامتناه . والتاريخ لا يعرفنا في أفضل الأحوال أكثر من أشنات متناثرة من الحياة الإنسانية . ويقول جوته ، « إن الأدب لا يزيد عن شلرات متناثرة . فإن أقل قدر مما قيل هو الذي دون ، ولم يبق مما دون إلا التزر اليسير » (٦٩) وحتى لو أمكن الاحتفاظ بكل المصادر ، فما الذي نستطيع أن نعرفه من التاريخ ؟ إن كل ما ندعوه بالوقائع التاريخية لا يزيد في معظم الأحيان عن مجرد خرافات . فكل كاتب يعرض لنا صورة ممسوخة للأحداث السياسية والشخصيات الإنسانية ، تتمشى مع ذوقه ومع مشاعر الود والنفور التي شعر بها ، ومع أهوائه القومية (٧٠) . ولم يكن كارلايل قادرا على الشك في التاريخ في صورة مماثلة ، وعلى التحدث عنه بمثل هذا الامتخفاف . لقد بدا له التاريخ ممثلا رداء الله الذي يمكن رؤيته « أكثر مما هو الحال في الطبيعة والفن » . وبدا العظماء في نظر كارلايل رواة ملهمين لهذا الكتاب المقدس في أحاديثهم وأفعالهم . وفي كل عصر يكتمل فصل من فصول هذا الكتاب الذي يسميه البعض بالتاريخ . وبالنسبة لهذه النصوص الملهمة ، لا يزيد هؤلاء الكثرة من أصحاب المواهب عن مجرد معقبين على هذا الكتاب المقدس يتفاوت حظهم من التوفيق . وقال كارلايل « لقد اخترت لدراستي هذه النصوص الملهمة ذاتها (٧١) » . فالتاريخ عند المؤرخ الحق ليس كما قال جوته في فاوست (صندوقا للقمامة وحجرة لسقط المتاع) . ليس المؤرخ قادرا على رواية الماضي فحسب ، إنه قادر على إحيائه واستحضاره . إن المؤرخ

(٦٩) حكم وتأملات غ ٥١٢ . ص ١١١ .

(٧٠) « جوته وعالم التاريخ » لإرنست كاسيرر - ١٩٣٢ .

(٧١) Sartor Resartus - الكتاب الثاني الفصل الثاني . الجزء الأول ص ١٤٢ .

شبيه في أفعاله وأحاديثه بالساحر الذى تحدث عنه جليفر . فهو قادر على استحضار « الماضى الطيب » حتى نستطيع النظر إليه والتحديث فيه وفق مشيئتنا (٧٢) . ولم يكن كارلايل قادرا على الاهتمام إلى أية فكرة مؤيدة لهذه النظرة في مؤلفات جوته . وكان عليه بوصفه مؤرخاً أن يتجه اتجاها جديدا ، أن يعمل على اكتشاف طريقه وإعداده لنفسه . وأصبح لزاما عليه لتحقيق هذا المقصد أن يحور « فلسفته للحياة » في أقل تقدير ، إن لم يستطع أن يحدث فيها تغيرا شاملا . وكان هذا التحوير هو الذى ساقه إلى وضع نظريته في عبادة الأبطال والبطولة في التاريخ .

الاساس الميتافيزيقي لنظرية كارلايلي في التاريخ وتصوره له

عندما يبحث كارلايل عن دليل يستطيع إرشاده وهو بهيم في متهاتات التاريخ ، كما أرشده جوته في عالم الطبيعة وعالم الفن ، فأين كان في وسعه أن يجده ؟ لو وجد هذا الرجل ، لما كان هناك غير واحد يليق بهذه المهمة . أنه هردر . ولكننا لانملك دليلا يثبت حدوث تأثير حاسم لهردر على فكر كارلايل . ومع هذا فهناك مفكر آخر شعر كارلايل تجاهه باهتمام بالغ ، وإعجاب قوى منذ البداية . فلقد تحدث كارلايل عن فيشته في إحدى مقالاته الباكورة عن حالة الأدب الألماني (١٨٢٧) ووصفه بأنه روح تتميز بالرزانة والصلابة والفحولة والوضوح والاستقامة . فهو شبيه « بالشيخ » كاتو « (في التاريخ الروماني) وسط قوم من المتداعين . وعنده أن لم يشارك في المناقشات الفلسفية منذ عهد لوتر من مائل فيشته في ذهنه الجبار ، أو من مائل في روحه الصافية أو علوه ورفعته ورسوخه . ونحن قد نقبل آراءه ، أو نرفضها . ولكن أحدا لن يبخص فيشته حقه عند الحكم عليه كمفكر اللهم إلا إذا كان لا يعرفه معرفة طيبة . فهو جدير بالانتماء إلى طبقة من الناس شاع وجودهم في زمان أفضل من عصرنا (٧٣) .

(٧٢) المقالات (١) - شيلر ص ١٦٧ .

(٧٣) « حالة الأدب الألماني » - في المقالات (١) ص ٧٧ .

وعندما أصدر كارلايل مثل هذا الحكم ، فإنه لم يفكر في ميتافيزيقا فيشته . إذ تعد العروض الفلسفية الأولى التي قدمها فيشته للمذهب الميتافيزيقي في كتابه Wissenschaftelehre من بين أصعب كتبه الفلسفية . ولم تكن دراسة كارلايل لهذه الكتب ، أو الإحاطة بها ، أمرا ميسورا . وما قرأه كارلايل في أغلب الظن هو كتب فيشته الشعبية مثل كتاب Das Wesen des Gelehrten أو كتاب Die Bestimmung des Menschen أو كتاب Gegenwärtigen Zeitalters ولم يتمكن كارلايل من العثور في هذه الكتب على ميتافيزيقا فيشته في جملتها ، ولكنه عثر فيها على الشيخ كاتو الذي قال كلاما ينطبق على العصر الحالي « كاللامبالاة المطلقة بالحقيقة والانطلاق في الفجور أى الإنفاس الكامل في الخطيئة (٧٤) » . ولا بد أن يكون كارلايل بوصفه مفكرا تركزت كل اهتماماته على المشكلات الأخلاقية قد تأثر تأثرا عميقا بمثل هذا الحكم . فهل كان بالإمكان العثور على دواء لما وصفه فيشته بمرض العالم الحديث العضال ؟

على أننا قد نتساءل هل كان في مقدور كارلايل قبول آراء فيشته بغير إساءة للرجل الذي شعر بدين كبير نحوه ، لا كشعور تلميذ نحو أستاذه ، وإنما كشعور ابن تجاه « أبيه الروحي (٧٥) » ؟ هل كان من المستطاع التوفيق بين فلسفة الحياة عند جوته وفلسفة الحياة عند فيشته ؟ لا يتحى أن الفلسفتين كانتا من نوعين مختلفين . إذ كان مذهب « المثالية الذاتية » الذي جاء به فيشته متعارضاً كل التعارض من حيث المبدأ مع « المثالية الموضوعية » لجوته ، وإن لم يكن كارلايل على دراية — فيما يبدو — بمثل هذا الاختلاف ؛ فهو لم يكن مفكرا منطقيا استدلاليا ، بل كان صاحب عقل حدسي . ومع

(٧٤) فيشته Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (أسس العصر الحاضر) .
 — الترجمة الإنجليزية . لسميث W. Smith — وانظر أيضا The Popular Works of
 Johann Gottlieb Fichte (الأعمال الشعبية ليوهان جوتليب فيشته) . الطبعة الرابعة
 Trübner بلندن ١٨٨٩ — المحاضرة الثانية .

(٧٥) مراسلات مع جوته في ١٥ إبريل سنة ١٨٢٧ .

أنه لا يصح القول بأنه كان من التلفيين الذين ينقلون أفكارهم من مصادر متباينة كيفما اتفق ، إلا أنه كان يرحب راضيا بأية نظرية مادام يشعر بقدرته على جعلها تتكيف مع حاجاته الأخلاقية والدينية .

وكانت هناك في الحق في هذه الناحية نقطة التقت فيها آراء فيشته وأفكار جوته . فلقد أشار كارلايل مرارا إلى كلمات جوته « بوجود انتهاء الشك من أى نوع بالعمل وحده » . واستطاع كارلايل الاهتداء إلى هذه الفكرة الأساسية عند فيشته أيضا . ويتقسم كتاب « مصير الإنسان » لفيشته إلى كتب ثلاثة . الكتاب الأول عنوانه « الشك » ، وعنوان الكتاب الثاني : « المعرفة » ، والثالث « الإيمان » . واعتقد فيشته أن المعرفة لا يمكن أن تكون نظرية فقط على الإطلاق . ونحن لن نستطيع إطلاقا أن نأمل - اعتمادا على الاستدلالات المنطقية وقدراتنا على التعليل والاستدلال - في لمس الواقع والحقيقة ، ناهيك بإمكان النفاذ إلى جوهرهما . ولن يؤدي اتباع هذا السبيل إلى غير الشك المتطرف . ولو افترضنا عدم وجود مدخل آخر للحقيقة غير هذا السبيل ، لكان معنى هذا أنه قد كتب علينا أن نجيا إلى الأبد وكأننا في حلم . وليس لما يدعى بالعالم المادى أكثر من وجود مشابه لطيف . فهو من إنتاج الأنا التي تصنع « اللانا » ولكن يوجد طريق آخر يساعدنا على بلوغ ما وراء عالم الأشباح . فالحقيقة الوحيدة التي تعد واضحة يقينية راسخة ، ولا تسمح بأي شك هي حقيقة العالم الأخلاقى . فهي حقيقة « عملية » وليست « نظرية » فحسب . فهنا ، وهنا فقط نستطيع الوقوف على أرض راسخة . فيقن « القانون الأخلاقى » و « الأمر الجازم » هو أول شيء يعطى لنا . أنه شرط لكل معرفة أخرى ، وأساس لها . ونحن لا نستطيع إدراك الواقع إذا اعتمدنا على عقلنا . ولكننا نستطيع تحقيق ذلك اعتمادا على إرادتنا .

ويقول فيشته في كتاب مصير الإنسانية على لسان الروح : « إن الواقع الذى كنت تعتمد في وجوده فيما سبق ، أى الواقع المادى القائم منفصلا

عنك ، والذي كنت تخشى أن تصبح عبدا له ، قد اختفى لأن هذا العالم المادى لا يظهر إلا فى المعرفة ، وهو لا يزيد هو ذاته عن كونه معرفة . ولكن المعرفة ليست الواقع ، لأنها مجرد معرفة وأنت تبحث - كما أعرف ، ولك الحق فى ذلك - عن شىء حقيقى وراء المظاهر ، أى واقع آخر يختلف عن ذلك الذى تم القضاء عليه . وأنت إذا قمت بخلق هذا الواقع اعتمادا على معرفتك أو من خلال معرفته ، أو حاولت الإحاطة به عن طريق الفهم ، ستبوء كل محاولتك بالفشل . ولو أنه لم تتوافر لك قدرة تستطيع إدراكه بها ، فإنك لن تهتدى إلى هذا الواقع أبدا عليك الا تكفى بالمعرفة ، بل اتجه إلى العمل اعتمادا على معرفتك لأنك لم تخلق للتأمل لذاته ، وللانغماس فى الأحاسيس التى تفتن بها . أنت خلقت للعمل ، ولن يحدد قيمتك أى شىء خلاف العمل وحده (٧٦) . »

كل هذا الكلام قد عاود الظهور فى كتابات كارلايل . وكثيرا ما تم التعبير عنه على نحو مشابه لما قاله فيشته . فلقد قال كارلايل فى كتاب « سارثور ريزارتوس » (٧٧) « ليس ما أملك هو مملكتى ، ولكنه ما أفعل » . ويقول فى كتابه عن « الماضى والحاضر » (٧٨) : « عليك ألا تتشبث بغير المعرفة التى ثبتت صحتها عند العمل ، لأن الطبيعة ذاتها تقدر هذا النوع ، وترحب به » . ولو صح القول بوجود أية معرفة راسخة لاشك فيها ، فلإنها لن تكون خاصة بالعالم الخارجى ، بل ستكون خاصة بحياتنا الباطنية بمركز حياتنا الباطنية ، أى بوعينا .

ويقول كارلايل فى فقرة استشهد فيها بما قاله جان بول ريشتر : « لن أنسى ماحييت هذه الحادثة . فلقد اكتشفت فيها مولد وعيى الباطنى . ومازلت قادرا على تحديد مكانها وزمانها : فى صبيحة أحد الأيام ، كنت واقفا

(٧٦) فيشته Bestimmung der Menschen (مصير الإنسانية) الأعمال الكاملة

- الجزء الثانى ص ٢٤٦ .

(٧٧) Sartor Resartus الكتاب الثانى - الفصل الرابع ص ١٩٨ .

(٧٨) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث الفصل ١٠ ، ١١ ص ١٩٨ .

وأنا طفل صغير جدا أمام الباب الخارجى ، وتطلعت إلى يسارى إلى أكوام حطب المدفأة . وفجأة استمعت إلى صوت صادر من أعماق نفسى (أنا هو أنا) بدا لى كأنه يريق يتوهج أمامى فى السماء . ومنذ تلك اللحظة ولدت (أنا) وبدأ نورها يشع إلى الأبد (٧٩) .

فما هى هذه « النفس » ؟ من « أنا » . إن أنا هو الشيء الذى يستطيع قول أنا ، فكيف نعثر عليها ، وأين ؟ واضح انها ليست بمجرد شيء من الاشياء أو موضوع يمكن اكتشافه ووصفه اعتمادا على طرق علمية . فهى ليست من الاشياء التى يمكن حسابها أو قياسها . أنها ليست بالشيء المتاح ، على نفس النحو الذى يحدث فى حالة الاشياء المادية ، ولكنها تعنى « افعل » ينبغى القيام بها . وعلى حد قول فيشته إنها ليست واقعة بل فعل : وبغير أداء هذا الفعل ستصبح معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالواقع الخارجى — تبعا لذلك — مستحيلة (٨٠) .

واكتشف كارلايل لإعتمادا على هذه الأشياء شيئا ما لم يكن فى وسعه مصادفته فى أعمال جوته . فلقد استطاع كتاب *Wesen und Geleiten*

— وهو من المؤلفات التى استشهد بها مرارا عديدة ، أن يصبح أساسا فلسفيا لتصوره للعالم الخارجى . ورأى فيشته أن ليس العالم التاريخى مجرد نتيجة عابرة لعالم الطبيعة الكبير ؟ أو ظاهرة ثانوية فيه ، أو شيئا منزلا إن أمكن القول . لقد انعكست فى ملهبه الصلة بين الطبيعة والتاريخ . فنحن إذا جعلنا اهتمامنا مقصورا على ظاهرة الطبيعة — كما ذكر فيشته — فإننا لن نستطيع العثور على الحقيقة أو إدراك « المطلق » وأنكر فيشته فى حماسة واصرار — إمكان وجود فلسفة للطبيعة . وعندما وضع شلنج فلسفته فى الطبيعة ، اتهم فيشته بالاساءة إلى قضية المثالية الترانسندتالية . وقال له فيشته فى محاضراته الثانية ، وهو يخاطب طلبته فى معرض كلامه عن شلنج —

(٧٩) المقالات (٢) ، (٣) — جان بول فردريش ريشتر مرة أخرى .

(٨٠) Sartor Resartus الكتاب الأول — الفصل ٨ ص ٤١

لاتدع نفسك تتعام وتشط بالفلسفة التى تسمت بالفلسفة الطبيعية .
Naturphilosophie فان هذه الفلسفة بعيدة كل البعد عن أن تكون خطوة
تجاه الحقيقة . إنها رجعة إلى خطأ قديم شائع (٨١) .

وكشف كارلايل فى هذه النظرة إلى التاريخ وإلى العالم « الروحى » —
الذى وصف بأنه العالم الوحيد المطلق الحق — أول حافز حاسم يبحث على وضع
نظرية فى البطولة وعبادة الأبطال ، لأن الرجوع إلى فيشته يمكن أن يزوده
بميتافزيقا كاملة فى عبادة الأبطال .

علينا أن نقنع بخلاصة عامة لمذهب فيشته (٨٢) . ومن المستطاع وصفه
بأنه مذهب المثالية « الذاتية » ، وإن كانت كلمة « ذاتية » تتصف دائما
بإبهامها وتضليلها . فهى فى حاجة إلى تثبيت وتحديد . والذات الترانسندتالية
التي تحدث عنها فيشته (أو الأنا التي تضع اللا أنا أمامها) ليست بذات
تجريبية ، كما أنها لاتناظر الأنواع الأخرى من الذاتية التي صادفناها فى المذاهب
الفلسفية السالفة . إنها ليست الذات المنطقية لديكارت ، كما أنها ليست
الذات السيكلوجية عند بركلي . إنها تنتمى إلى عالم آخر هو العالم الأخلاقي
البحث ، أو عالم « الغايات » ، لا عالم الطبيعة . إنها تنتمى إلى عالم « القيم » .
وليس عالم « الموجودات » . والذات الأخلاقية هى أول حقيقة أساسية ، أو
شرط أو ضرورة سابقة لأى شئ آخر نسميه حقيقيا . ونحن لانهتدى
إلى هذه الذات اعتمادا على عملية منطقية مثل النظر والتأمل والبرهان ،
بل اعتمادا على فعل من أفعال الإرادة الحرة . ونحول قول ديكارت (أنا
أفكر أنا موجود) إلى (أنا أريد ، أنا موجود) وإن كان فيشته لا يتميز
« بالانفرادية » أو بالأنانية . فالأنا عنده ، تكتشف نفسها اعتمادا على فعل حر ،

(٨١) فيشته Ueber das Wesen des Gelehrten (ماهية العقل) . — فى أعماله الكاملة

٦٠ ص ٣٦٣ .

(٨٢) ثمة تحليل أوفى لنظرية المعرفة عند فيشته فى كتاب كاسيرر Das Erkenntnisproblem
(نظرية المعرفة) برلين ب . كاسيرر ١٩٢٠ الجزء الثالث .

أو اعتمادا على عمل فعال أصيل . فالفعل هو ماهيتها ومعناها . ولكنها لا تستطيع أن تعمل بغير مادة تظهر فيها فاعليتها . فهي تتطلب عالما كمسرح لفاعليتها وتصادف في هذا العالم « ذاتات » فعالة عامة أخرى ، وعليها أن تحترم حقوقهم وحريتهم الأصلية ، ومن ثم فإن عليها أن تقيد نشاطها : حتى تفسح المجال لأفعال الآخرين . ولا تفرض هذا القيد علينا أى قوة خارجية ، فإن ضرورته ليست ضرورة شئ مادي . إنه ضرورة أخلاقية . وتمشيا مع القانون الأخلاقى ، الذى يعنى المطلق الحق ، علينا أن نتعاون مع « الذاتات » الأخرى ، وعليها أن نشترك فى صنع نظام اجتماعى . فالفعل الحر الذى نعتد عليه فى اكتشاف أنفسنا يتم اكتماله بفعل آخر ، ندرك بوساطته الذاتات الحرة الأخرى . هذا الفعل « الإدراكي » هو أول واجب أسامى لنا .

فالواجب والالتزام هما أول عنصرين فيما نسميه بالعالم « الحق » أما ما اعتدنا تسميته بالعالم فهو المادة التى نمارس فيها واجبتنا ، بعد أن اتخذ صورة حسية (٨٣) .

على أن حجر الزاوية فى هذا البناء العظيم لعالمنا الأخلاقى مازال ناقصا . فلقد استلذت فلسفة فيشته إلى البدئية القائلة بأن الطاقة الأخلاقية للانسان هى أساس الواقع ، والحكمة التى صنع منها . ولكن أين نعر على هذه الطاقة ؟ هناك بعض أفراد يتصفون بضعف شديد يحول دون ارتقاؤهم إلى فكرة الحرية . فهم يفتقرون إلى القدرة على تصور ماهية الشخصية الحرة ، وما تعنيه . ولا يعرفون أنهم يتمتعون بكيان شخصى مستقل وبقيمة مستقلة ،

(٨٣) فيشته über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (أسس إيماننا فى العالم الإلهى) - ضمن أعماله الكاملة . الجزء الخامس ص ١٨٥ .

«وبأنهم» الشيء القادر على قول كلمة أنا (٨٤) « وهناك من جهة أخرى أفراد آخرون تظهر عندهم الطاقة الأخلاقية والوعى بالآنا في أكمل قوة .

علينا عند الكلام عن العالم التاريخي والحضارى أن نراعى هذا الاختلاف الرئيسى . كان فلاسفة القرن الثامن عشر من أصحاب النزعة الفردية الصميمة . واستخلصوا مذاهبهم في المساواة في الحقوق بين الناس من إيمانهم المطلق في مساواة الجميع في العقل ، واستهل ديكارت كتابه عن المنهج بالعبارات الآتية : « الإدراك السليم هو أكثر الأشياء الموزعة بين الناس خضوعا للمساواة ، لأن كل إنسان يعتقد أنه قد تزود منه بنصيب وافر ، إلى حد أن أحدا لا يرغب عادة - حتى أولئك الذين يتعذر إرضائهم في سائر النواحي - بالمطالبة بأية زيادة عما هو متوافر لديه بالفعل » . وابتعد فيشته عن هذه النظرة . فلقد رأى في مؤلفاته الأخيرة أن الفكرة القائلة بوجود مساواة في العقل من الأفكار الدالة على التعسف . ولو قصد بالعقل : العقل العملى ، أو الإرادة الأخلاقية ، فلن يصح بأى حال حينئذ القول بوجود مساواة في توزيعه . فهو ليس من الأشياء التى يمكن العثور عليها وفق مشيئتنا ، لأنه مركز بالفعل في شخصيات عظيمة قليلة ، يكشف التاريخ عن معناه الحق من خلاصهم في قوة كاملة لاتضاهى . هؤلاء الأبطال أول رواد للحضارة الإنسانية .

ويتساءل فيشته : « فأولا من هم الذين أعطوا دول أوروبا الحديثة مظهرها الحالى الذى تعيش فيه في الوقت الحاضر ، وجعلوا هذه الدول مأوى صالحا لسكنى المتحضرين ؟ يجب التاريخ عن هذا السؤال . إنهم أناس اتصفوا بالتقوى والقداسة من الذين اعتقلوا أن إرادة الله قد شاعت اجتثاث

(٨٤) فيشته Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre « مقدمة أولية في نظرية

المعرفة » . الأعمال الكاملة الجزء الأول ص ٤٣٤ -

« was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist... Ein von Natur schlaffer... Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben ».

الغابات بمنظرها الدال على الخور والشرود بحيث تصبح مأوى صالحا للحياة المتحضرة إنهم أولئك الذين ساروا قدما إلى الصحارى المقفرة الموحشة ومن هو الذى وحد الشعوب الممجية ، وأخضع القبائل المتنازعة لحكم القانون ؟ ومن الذى حافظ عليهم وهم فى هذه الحال ، ورعى الدولة القائمة وحماها من الانحلال الذى قد تعرض له بفعل أى فوضى داخلية ، أو تعرض للدمار بتأثير قوى خارجية ؟ بغض النظر عن الإسم الذى تسموا به : إنهم الأبطال الذين تفوقوا على عصورهم ، وبدوا كعمالقة وسط الرجال المحيطين بهم من حيث قدراتهم المادية والروحية (٨٥) .

لا أريد القول بأن كارلايل قد قبل هذا المذهب الميتافيزيقى لفيشته بخلافه . ولعله كان لا يستطيع حتى إدراك المعنى الكامل للمذهب فيشته فى المثالية الترانسندتالية . فلم يتوفر لكارلايل إدراك واضح لمقدمات هذا المذهب أو متضمناته . إن فيشته كان يتحدث كواحد من الميتافيزيقيين ، أما كارلايل فيتحدث كاحد السيكلوجيين والمؤرخين . وحاول فيشته الإقناع اعتمادا على البراهين ، وقنع كارلايل عادة بمخاطبة عواطف قرائه ومستمعيه . فلقد ذكر بكل بساطة أن عبادة البطولة غريزة أساسية فى الطبيعة الإنسانية ، ولو أنها اجتمعت منها لادى ذلك إلى شعور البشرية بالضياح (٨٦) .

ونحن إذا تذاكرنا نتائج تحليلنا التاريخى والمنهجى ، فإننا سنصبح أفضل قدرة على الحكم على معنى نظرية كارلايل فى عبادة الأبطال ، وتأثيرها . ولعل أية نظرية فلسفية أخرى لم تماثل نظرية كارلايل فى تمهيد الطريق أمام المثل الحديثة الخاصة بالزعامة السياسية . ألم يذكر كارلايل صراحة فى إصرار أن البطل كملك وكقائد يقود الناس « يصبح من الناحية العملية خلاصة لكل شخصيات البطولة ؟ » فشخصيات الكاهن أو المعلم أو أية صورة دنيوية أو روحية نستطيع تخيل وجودها عند الإنسان تتجسم فى شخصية القائد ، وتسيطر علينا أو تقوم بتزويدنا بتعاليم فى الناحية العملية تبين لنا ما بتحتم

(٨٥) فيشته «أسس العصر الحالى» أنظر الأعمال الشعبية الجزء الثانى المحاضرة الثالثة ص ٩٧ .

(٨٦) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل العاشر ص ٥٤ .

علينا القيام به في كل آن وفي كل حين (٨٧) « . كان هذا كلاما واضحا جليا . ولم يعجز المدافعون المتحدثون عن الفاشية عن الاستفادة بهذا الرأي ، ولم يتعذر عليهم تحويل كلمات كارلايل إلى أسلحة سياسية . على أن اتهام كارلايل بكل العواقب التي ترتبت على نظريته أمر يتعارض مع كل قواعد الموضوعية التاريخية . ولن أستطيع في هذا المقام قبول الأحكام التي أصادفها في السكتب الحديثة في هذا الموضوع (٨٨) . فما كان يعنيه كارلايل « بالبطولة » و « الزعامة » ليس مماثلا على الإطلاق لما نصادفه في النظريات الفاشية الحديثة . وتبعاً لما قاله كارلايل ثمة معياران نستطيع الاعتماد عليهما في التفرقة بين البطل الحق والبطل الزائف . هذان المعياران هما « البصيرة » و « الإخلاص » . فلم يعتقد كارلايل أن الأكاذيب أسلحة ضرورية أو مشروعة في المنازعات السياسية الكبيرة . ولو جنح شخص مثل نابليون في أواخر عهده إلى الكذب ، فإنه سيتوقف في نظره على الفور عن الاتصاف بالبطولة ، وكما قال كارلايل في كتاب الأبطال : « إن عبارة (زائف مثل إحدى النشرات) كانت من الأمثلة التي شاعت في عهد نابليون . وكان نابليون يلجأ إلى أي مبرر لتبرير أفعاله كالقول مثلاً بأن تضليل العدو أمر ضروري ، وأنه لجأ إلى ذلك للمحافظة على شجاعة جنوده ، وهلم جرا . وعلى الجملة إن أي عذر ليس مقبولا فالأكذوبة هي لاشيء ، وأنت لن تستطيع صنع شيء من لاشيء . إن مانتصنه ان يزيد في النهاية عن لاشيء ، وسيضيع جهدك بغير طائل (٨٩) » . وعندما كان كارلايل يتحدث عن أبطاله ، كان أول ما يركز عليه هو إقناعنا بازدرائهم للخداع في كل صوره .. فليس هناك خطأ أفدح من [وصف رجال كـ محمد أو كرومويل بالكذب] « لقد اعترفت من قديم الأزل بأنني لم أصدق الرأي القائل بزيف كرومويل . كما أنني لا أستطيع الاعتقاد في صحة أي رأي مشابه عن أي عظيم مهما كان (٩٠) »

(٨٧) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ١٨٩ .

(٨٨) راجع ص ٢٥٥ .

(٨٩) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ٢٣٠ .

(٩٠) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ٢٠٣ .

« وإننى قد لا أتردد فى تصديق أى رأى آخر خلاف هذا الرأى .
وربما شعر المرء بخيبة أمل كاملة إذا تصور العالم وقد ساد فيه النفاق
والدجل (٩١) » :

بقيت ناحية أخرى تفرق بين نظرية كارلايل وبين الأنواع الأخرى من
عبادة البطولة . وأكثر شىء أثار إعجاب كارلايل لم يكن الإخلاص فى
المشاعر فحسب ، وإنما كان وضوح الفكر . فإن الفكر من مستلزمات أية طاقة
كبيرة للعمل ، وأى فعل كبير من أفعال الإرادة . وستتصف قوة الإرادة
والخلق بالعجز فى حالة افتقارها إلى قوة فكرية مساوية . والقدرة على إحداث
التوازن بين هذين الجانبين من أهم السمات التى يتميز بها البطل الحق . فهو
إنسان يحيا بين الأشياء ، لا بين أطرافها . وبينما ينتقل الآخرون بين نظريات
وروايات وشائعات ويقنعون بالاستكانة إليها ، نرى البطل يقف وحياء وحيدا
بين روحه وحقيقة الأشياء (٩٢) . وتحدث كارلايل « كأحد الغيبين » وإن
كانت « غيبته » لم تكن أنجاها لأعقلانيا . فلقد وصف كل أبطاله (من
أنبياء وكهنة وشعراء) بأنهم من أصحاب القدرة على التفكير العميق الأصيل
إلى جانب صفاتهم الأخرى . وبدا ذلك حتى فى وصف كارلايل للإله
الأسطورى أودين ، الذى وصف كواحد من « المفكرين » . وذكر كارلايل
أن أودين هو أول عبقرى اسكندنافية ، كما ينبغى أن نصفه . إذ مرفى هذا
العالم عدد عديد من الناس لاحت على محياهم أمارات دهشة صامتة غامضة
مماثلة لمشاعر الحيوانات . أو ربما ارتسمت على وجوههم علامات ألم أو دهشة
من يبحث عن شىء بغير طائل ، أى شعور لا يشعر به غير إنسان - حتى جاء
« المفكر » العظيم صاحب الرؤية ، الذى استطاعت كلماته المنمقة أن توقظ
قدرات الجميع الغافلة وتحولها إلى فكر . إن هذا هو السبيل على الدوام الذى
يتبعه المفكر والبطل الروحى (٩٣) . والفكر إذا انصف بعمقه وإخلاصه

(٩١) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٤٣ .

(٩٢) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٥٣ .

(٩٣) الأبطال المحاضرة الأولى ص ٢١ .

وأصالة قادر على إحداث المعجزات . وتحدث كارلايل في كتاب «سارتور ريزارتوس عن قوة الفكر وسحره العظيم : وأنا أصف الفكر بالسحر ، لأنه تحققت اعتمادا عليه كل المعجزات حتى الآن . وسوف يتحقق مستقبلا اعتمادا عليه أيضا عدد لا حصر له من هذه المعجزات (٩٤) . وسوف يتصف الشعر بهزاه لو افترق إلى هذا « الفن السحري للفكر » . فإن النظرة إلى الشعر التي تراه مجرد شيء اعتمد على التلاعب بالخيال هي نظرة غير كافية بالمرّة . لقد كان دانتى وشكسبير وميلتون وجوته من المفكرين الذين تميزوا بعظمتهم وعمقهم وأصالتهم . وكان الفكر من أهم ينابيع خصب خيالهم الشعري : والخيال عقيم بغير فكر . فهو لن ينتج غير أشباح وأوهام . ويقول كارلايل : « ان أول موهبة أساسية يتصف بها الشاعر — كما هو الحال عند الجميع — كفاية عقله وفكره (٩٥) » .

من هذا يتضح أن عماد خصائص البطل في نظرية كارلايل هو اجتماع كل قدرات الإبداع والإنشاء عند الناس — وهو أمر نادر دال على التوفيق . وتحظى الأخلاق ، بين كل هذه القدرات بأسمى مكانة ، كما تلعب أعظم دور . وتعني « الأخلاق » في فلسفة كارلايل القدرة على الاتجاه التوكيدي الموجب ، ومواجهة قوى السلب والنفي . فما بهم حقا ليس الشيء الذي يتم تأكيده ، إنما هو فعل التأكيد ذاته ، وقوة هذا الفعل .

وكان في وسع كارلايل هنا أيضا الرجوع إلى جوته الذي روى في سيرته الذاتية ، كيف حاول أصدقائه في صباه حثه على تغيير عقيدته ، ولكنه صد هذه المحاولات ، ويقول جوته في ذلك :

« في مسائل الإيمان أقول باعتماد كل شيء على الاعتقاد . أما موضوع الاعتقاد فلاهم بتاتا . ويعني الإيمان الإحساس العميق بالأمان لإزاء الحاضر والمستقبل على السواء .. وينبعث هذا الاطمئنان من الثقة في وجود كائن هائل

(٩٤) Sartor Resartus . الكتاب الثاني . الفصل الرابع ض ٩٥ .

(٩٥) الأبطال — المحاضرة الثالثة — ص ١٠٢ .

لامتناه عظيم القوى . إن رسوخ هذه الثقة هو أعظم غاية : أما اعتقادنا في هذا الكائن فإنه يعتمد على ملكاتنا الأخرى ، وربما اعتمد على الظروف . . . إن الإيمان مستودع يودع الناس فيه مشاعرهم وقدراتهم وتخيلاتهم : في أكمل وجه يستطيعون تحقيقه (٩٦) .

لقد عبر هذا الكلام أروع تعبير عن مشاعر كارلايل الدينية بعد ابتعاده عن إيمانه المتزمت بالكالفينية . وركز كارلايل في محاضراته عن الأبطال كل اهتمامه على تركيز المشاعر الدينية ، بدلا من التركيز على نوع هذه المشاعر . وأصبحت درجة تركيز هذه المشاعر في نظره هي المعيار الأوحده ، وبذلك أمكنه أن يتحدث بنفس الشعور بالتعاطف عن عقيدة دانتي الكاثوليكية وبروتستانتية لوتر والأساطير الاسكندنافية أو الدين الإسلامي أو المسيحي . وأكثر ما أعجب به كارلايل في دانتي كان هذا التركيز في المشاعر ، وقال إن دانتي لا يبدو في نظرنا صاحب عقلية كبيرة . ولعل عقليته تبدو لنا بمعنى أصبح في صورة ضيقة مترمة . إن عظمتها التي شاعت في جميع الأنحاء لا ترجع إلى اتساع عقله ، ولكنها ترجع إلى ما اتصفت به من عمق يماثل عمق العالم . . . « انني لم أعرف شيئا أنصف بعمق مماثل لدانتي (٩٧) » .

على أن كارلايل لم يستطع على الدوام الحرص على هذا المثل الأعلى للدين بصفاته العالمية الشاملة . إذ بقيت عنده بعض مشاعر من التعاطف والنفور ظلت تؤثر في أحكامه . وبدا هذا واضحا بوجه خاص في نظراته إلى القرن الثامن عشر . فعندما حاول كارلايل وصف طابع التاريخ في عبارة قصيرة قال إنه يمثل الحرب بين الاعتقاد واللاعتماد (٩٨) . وكان جوته قد ذكر في هامش من هوامش كتابه الديوان الشرقي :

« سيظل الصراع بين الاعتماد واللاعتماد هو الموضوع الوحيد العميق

(٩٦) جوته Dichtung and Wahrheit (الشعر والحقيقة) الكتاب الرابع مثر -

ترجمة جون أكسفورد (بوسطن كاسينو) ص ١٩٠ .

(٩٧) الأبطال - المحاضرة الثالثة ص ٩٠ .

(٩٨) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ١٩٧ .

لتاريخ العالم وتاريخ الإنسان . وتخضع لهذا الموضوع سائر الموضوعات :
وتتميزت جميع العصور التي سادها الاعتقاد في أية صورة بعظميتها وسمو عاطفتها
وخصوبتها في نظر المعاصرين والأسلاف . وعلى عكس ذلك : العصور
التي إنتصر فيها بكل أسف اللااعتقاد على أى نحو - حتى في حالة تألقه تألقاً
زائفاً لبرهته وجيزة - فإنها قد توارت من أنظار الأسلاف ، لأن أحداً لن
يختار إرهاب نفسه بدراسة ماهو عقيم (٩٩) .

واستشهد كارلايل بهذه العبارات في حماسة بالغة في نهاية مقاله عن
ديدرو (١٠٠) ، ولكنه لم يدركها على نفس النحو الذي قصده جوته . إذ
كانت نظرته إلى « الاعتقاد » و « اللااعتقاد » بعيدة الاختلاف . فتبعاً لما قاله جوته :
يعد كل عصر خلاق في التاريخ عصر اعتقاد ، وليس لهذه العبارة أى مفهوم
لاهوتى أو حتى دينى ، ولكنه يعبر عن غلبة القوى الموجبة على القوى السالبة .
ولم يستطع جوته تبعا لذلك وصف القرن الثامن عشر بأنه عصر لا اعتقاد .
ولقد شعر جوته كذلك بنفور شخصى قوى من الاتجاهات العامة التي تم
التعبير عنها في دائرة المعارف الكبيرة فقال في سيرته الذاتية :

« كلما سمعنا اسم الإنسكلوبيدين ، أوفتحنا أى كتاب من إنجازهم
الضخم : فلإننا نشعر كأننا نتحرك في مصنع كبير بين الأنوال والمناسج .
ويتنهي بنا الأمر إلى الشعور بالتقزز بعد استماعنا إلى الفرقة والجلجلة والصلصلة ،
وبعد مشاهدتنا لكل هذه الآلات التي تزعج العين والحواس ، وبعد إطلاعنا على
كل هذه الأنظمة التي يتعلم فهمها بسبب شدة تشابك أجزائها . وذلك
عندما نتأمل ضرورة حدوث كل ذلك من أجل إعداد قماش الرداء الذي
نرتديه » (١٠١)

(٩٩) جوته Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West
Oestlichen Divan . ملاحظات وعواطر حول كيفية إحسان فهم الديوانين الشرق والغرب -
الجزء السابع من الأعمال الكاملة ص ١٥٧ .
(١٠٠) مقالات (٣) ص ٢٤٨ .
(١٠١) جوته - Dichtung and Wahrheit (الشعر والحقيقة) الترجمة
الإنجليزية ص ٨٢ .

ومع هذا ، ورغم هذا الشعور ، فلم يعتقد جوته إطلاقاً بأن عصر التنوير عصر غير منتج ، كما أنه لم يكتب شيئاً بهذا المعنى . وانتقد فولتير نقداً مريراً : وإن كان قد عبر على الدوام عن شدة إعجابه بأعماله . وبدأ ديدرو في نظر جوته عبقرياً ، وترجم له كتاب أسلاف رامو (في الموسيقى) Neveu de Rameau : كما أشرف على نشر مقاله عن التصوير Essai sur la peinture وكتب تعقيباله (١٠٢)

لم يعترف كارلايل بكل هذا ، كما بدا غير مفهوم في نظره . وكان كارلايل بحكم اشتغاله بكتابة التاريخ في موقف أفضل من جوته . إذ كان أكثر اهتماماً بالمشكلات التاريخية ، كما كانت معرفته بالوقائع والأحداث أكثر شمولاً . على أنه من جهة أخرى لم يستطع فهم التاريخ الأعلى لدى تجربته الشخصية . وكانت « فلسفته في الحياة » مفتاحاً لعمله التاريخي . فلقد اهتدى بعد الأزمة التي مر بها في شبابه إلى الطريق الذي نقله من الإنكار واليأس ، إلى التوكيد والبناء ، ومن « لا الخالدة » ، إلى « نعم الخالدة » . ومن ثم فإنه أدرك تاريخ الجنس البشري كله على نفس النحو ، كما فسره كذلك . وأصبح التاريخ في مخيلته - وهي مخيلة أحد البيورثانيين - مسرحية دينية تمثل الصراع الدائم بين قوى الخير والشر . « أليس كل المخلصين من أبناء البشر - الأحياء منهم ، أو الذين سبقت لهم الحياة - جنوداً في نفس الجيش : ومجندين تحت قيادة الله لمحاربة نفس العدو (مملكة الظلمة والخطأ) » (١٠٣) . وبذلك لا يكون كارلايل قد اقتصر على كتابة التاريخ ، لأنه يرفع من يكتب عنهم إلى مرتبة القديسين أو يعلن السخط أو الحرمان ، أو هو يرفع إلى السماء أو يقرر اللعنة . وصوره التاريخية أخذة خلاصة للغاية . ولكننا لانصادف فيها تلك الظلال الرقيقة التي نعجب بها في أعمال كبار المؤرخين الآخرين . فهو يعتمد في رسمه دائماً على اللون الأسود واللون الأبيض . وهذا يفسر

(١٠٢) مجموعة أعمال جوته - الجزء الخامس والأربعون - ص ٣٢. راجع أيضاً كتاب إرنست كاسير « جوته وعالم التاريخ » الفصل الخاص Goethe und das achtzehnte Jahrhundert (جوته والقرن الثامن عشر) . (برلين ب . كاسير ١٩٣٢) .

(١٠٣) الأبطال - المحاضرة الرابعة ص ١١٧ .

لماذا صبت اللعنة من البداية على القرن الثامن عشر . فبدا له فولتير الذى وصفه جوته بأنه « المنيع العالمى للنور » (١٠٤) ممثلاً لروح الظلمة . ولو صدقنا وصف كارلايل ، لكان معنى هذا افتقار فولتير إلى كل قدرة على الخيال ، وكل قدرة إبداعية ، ويكون القرن الثامن عشر من أوله إلى آخره قد عجز عن اختراع أى شئ ، ولا تصح نسبة أية فضيلة من فضائل البشر ، أو أية قدرة من قدراته إليه . وكل ما استطاع « الفلاسفة » فعله هو النقد والتطاحن والمشاحنات ، أما عصر لويس الخامس عشر فإنه « كان عصراً خالياً من كل نبيل أو أية مظاهر للتبوغ . فهو عصر يتصف بالوضوح الضحل ، وبالغرور المنمق ، والشك ، وكل صور الهزل (١٠٥) » .

كل ما فعله كارلايل فى هذا الحكم هو الاقتداء بالكتاب الرومانتيكين . وإن كان كلامه قد اتصف بشعور متزايد من التعصب والكراهية . ومن المستبعد أن ينكر رجل مثل فودريش شليجل انصاف القرن الثامن عشر - رغم كل قصور فيه - بأنه عصر تميز بالمواهب . هنا لم يتحدث كارلايل كمؤرخ أو ناقد أدبى ، ولكنه تحدث كأحد المتعصبين اللاهوتيين ، فوصف عمل الإنسكلوبيديين بأنه « مثل لوائح الكنيسة الباريسية المناهضة للمسيحية (١٠٦) » . نعم نقد أخفق كارلايل كل الإنخفاق فى إدراك الجناح الموجب فى حضارة التنوير . وأشنع نوع من اللااعتقاد هو عدم اعتقادك فى ذاتك ، فهل نستطيع اتهام مفكرى عصر التنوير - وأنتك الذين كتبوا دائرة المعارف الكبيرة - بهذا النوع من اللااعتقاد ؟ . حقاً إن الأصح هو اتهامهم بالخطأ المقابل ، أو بإسرافهم فى الثقة بقدراتهم ، وفى قدرة العقل الإنسانى بوجه عام .

-
- (١٠٤) إيكerman - محادثات مع جوته فى ١٦ ديسمبر سنة ١٨٢٨ ترجمة جون أكسفورد (راجع أيضاً ص ٢٧٨ السابقة) ص ٢٨٦ .
 (١٠٥) المقالات ١ (- فولتير ص ٤٦٤) .
 (١٠٦) المقالات ٣ (« ديرو » ص ١٧٧) .

ومن جهة أخرى . فمن الصعب إدراك وجود أى اتجاه سياسى أو اجتماعى محدد وراء نفور كارلايل من المثل العليا للثورة الفرنسية . فاقده انصب اهتمامه على ناحية ترجمة الأشخاص أكثر من اهتمامه بالناحية الاجتماعية ، وإن كان قد ازداد بعد ذلك اهتمامه بالمشكلات الاجتماعية فى عصره . لقد تركز اهتمام كارلايل أساساً على الفرد وليس على صور الحكومات أو المجتمعات . ولا قيمة للمحاولات التى اتجهت حديثاً للربط بينه وبين السان سيمونية . أو محاولة اكتشاف أية نظرات اجتماعية إلى التاريخ فى أعماله (١٠٧) . وحاول أرنست سليليه أن يثبت فى كتابه « حقيقة كارلايل » انتماء كارلايل إلى قائمة المفكرين الطويلة الذين سبق أن درسهم فى كتابه الكبير عن فلسفة الامبريالية (١٠٨) . ووصف كتاب آخرون كارلايل بأنه « أبو الامبريالية البريطانية (١٠٩) » ، ومع هذا فهناك اختلاف واضح جلى بين آراء كارلايل — بما فى ذلك رأيه فى السياسة الاستعمارية — وبين الصور الأخرى من الامبريالية البريطانية . وحتى فكرة كارلايل عن القومية ، فإن لها طابعاً مميزاً . فلقد رأى إرجاع العظمة

(١٠٧) راجع كتاب المزمير فن يونج Thomas Carlyle and the Art of History (توماس كارلايل وفن التاريخ) — فيلادلفيا — « بنسلفانيا » ١٩٣٩ : وكتاب كارلايل والسانسيمونيون Carlyle and the Saint Simonians (بالتمور — غوبكنس — ١٩٤١) . وهناك نقد لمؤلفي الكتابين كتبه ريليه وليك (كارلايل وفلسفة التاريخ) فى مجلة الفيلولوجيا النصالية السنة الثالثة والثلاثون العدد الأول يناير سنة ١٩٤٤ .

L'actualité de Carlyle

(٥)

(١٠٨) إرنست سليليه La philosophie de l'impérialisme (فلسفة الإمبريالية)

— باريس بلون (١٩٠٣-١٩٠٦) ٤ أجزاء .

(١٠٩) شولتسه جافرنيتش Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel — Gavernitz von Schulze

(الإمبريالية الإنجليزية وحرية التجارة) . لايزج Duncker and Humbjou ١٩٠٦ . و « جازو » L'impérialisme anglais (Gazeau) (الإمبريالية الإنجليزية) — أما أن هذا الوصف غير صحيح ، فقد أثبتته فى كتابه Studies in Mid Victorian Imperialism (دراسات فى الإمبريالية فى أواسط عهد فيكتوريا) . كوبنهاجن ولندن — Gyldendalske ١٩٢٤ ص ٢٢ — ٣٢ .

الحقيقية: لأى شعب إلى عمق الخصائص الأخلاقية وقوتها ، وإلى المنجزات الفكرية، لا إلى تطلعاته السياسية (١١٠). وكان يتكلم في فظاظة وجراءة، وسأل كارلايل مستمعيه من الارستقراطيين عندما كان يتحدث عن شكسبير :

«هل هناك انجليزى استطعنا صنعه في هذه البلد : وهل هناك مليون من الانجليز ، لن نرضى بالتضحية بهم في سبيل هذا الفلاح من ستراتفورد ؟ . مامن كتيبة من جنودنا ذات أمجاد سامية إلا ونستطيع التضحية بها في سبيله : إنه أعظم شيء صنعناه حتى الآن . وأى شيء لن نرضى بتسليمه بدلا منه في سبيل مجدنا بين الأمم الأخرى ؟ فنحن نحرص عليه كجوهرة تزدان بها الديار الانجليزية . تأملوا لو قالوا هل ترضون أيها الانجليز بالتضحية بالامبراطورية الهندية ، أم بشكسبير ، أو هل ترضون عدم وجود أية امبراطورية هندية على الإطلاق ، أو عدم وجود شكسبير ؟ . حقاً إنه سؤال خطير سيجيب عنه الرسمىون بكل تأكيد في لغة رسمية ، ولكننا من ناحيتنا ، ألا نضطر إلى الإجابة عن هذا السؤال بالقول : سيان وجود الامبراطورية الهندية ، أو عدم وجودها . ولكننا لا نستطيع الاستغناء عن شكسبير ! . إن الامبراطورية الهندية ستندب على أى حال يوما ما . أما شكسبير فإنه باق إلى الأبد ولن يزول أبداً . نحن لن نستطيع التنازل عن شكسبير (١١١) » .

إن هذا الكلام يبدو بعيد الاختلاف عن الإمبريالية في القرن العشرين . ومهما كانت اعتراضاتنا على نظرية كارلايل في عبادة البطولة ، فإن من الواجب ألا يتهم من يتحدث على هذا الوجه بأنه من المدافعين عن مذهب الاشتراكية الوطنية (النازية) . صحيح إن كارلايل لم يحجم عن القول بأن « القوة هي التي تصنع الحق » ، ولكنه كان دائماً يفهم كلمة « قوة » بمعنى أخلاقى ، لا بمعنى مادى . وبدت عبادة البطولة في نظره دائماً عبادة لقوة الأخلاق . وكثيرا ما أبدى - فيما يظن - عدم ثقة عميقة بالطبيعة الإنسانية ،

(١١٠) فيما يتعلق بهذه النقطة ، راجع بودلسن المرجع السابع .

(١١١) الأبطال - المحاضرة الثالثة ص ١٠٩ .

ولكنه كان عظيم الثقة والتفاؤل ، بحيث استطاع أن يفترض وأن يؤكد
 « علم استسلام الإنسان لأى سلطان غاشم ، وأن ما يستسلم له دائماً
 هو العظمة الأخلاقية (١١٢) » . ولوتجاهلنا هذا المبدأ من مبادئ فكره ،
 فإننا سنقتضى قضاء مبرما على نظرتة إلى التاريخ والحضارة والسياسة
 والمجتمع .

١٦ - من عبادة الأبطال الى عبادة الأجناس

« مقال جوبينو عن تفاوت أجناس البشر »

كان هناك تحالف وثيق بين عبادة الأبطال وعبادة الأجناس في الصراعات السياسية التي حدثت في الأجيال الماضية ، من حيث الاهتمامات والاتجاهات حتى بدا الاثنان وكأنهما شيء واحد على وجه التقريب .^(١) وساعد هذا التحالف على تطور الأساطير السياسية حتى بدت في صورتها الحالية ، وحتى اكتسبت قوتها الحالية . ومع هذا فعلىنا في أى تحليل نظرى ألا نسمح لأنفسنا بالانخداع بهذا التحالف بين القوتين ، فهما ليسا متماثلين بأى حال ، لا من حيث الأصل ، ولا من حيث الاتجاه الفلسفى . فلا تشابه بينهما من ناحية الدوافع النفسية والأصل التاريخى والمعنى والغاية . وإذا أردنا فهمهما علينا أن نفصل بينهما .

ونحن نستطيع إقناع أنفسنا في سهولة ويسر بهذا الاختلاف ، إذا قمنا بدراسة للكاتبين اللذين أصبحا في النصف الثانى من القرن التاسع عشر الممثلين الرئيسيين لهذين الاتجاهين الفكرين . وندر وجود أى جانب مشترك يجمع بين الكاتبين (كارلايل وجوبينو) . فلا توافق ، ولا تناسب ، بين محاضرات كارلايل عن عبادة البطولة ، ومقال جوبينو عن عبادة الأجناس البشرية . فالكاتبان مختلفان في الأفكار والاتجاهات الفكرية والأسلوب . ولا يمكن حدوث أى توافق حتى في الاهتمامات والمصالح بين الاسكتلندى البيورتانى والأرستقراطى الفرنسى . فهما يناصران مثلاً أخلاقية وسياسية واجتماعية بعيدة الاختلاف . ولن يحى هذا الفارق لمجرد استعمال أفكارهما

(١) جوبينو Gobineau - مقال عن التفاوت بين الأجناس البشرية .

Essai sur l'inégalité des races humaines (الطبعة الثانية - باريس Firmin Didot

ومقال « نتائج عامة » - الجزء الثانى ص ٥٤٨ .

فيما بعد من أجل غاية مشتركة . وحدثت خطوة جديدة تمخضت عن نتائج عظيمة الأهمية ، عندما فقدت عبادة الأبطال معناها الأصلي ، وامترجت بعبادة الأجناس ، وعند ما أصبحت العبادتان جانبيين متكاملين من اتجاه سياسي واحد .

وكي ندرك معنى كتاب جوينو علينا ألا نستخلص من هذا الكتاب الاتجاهات السياسية المتأخرة . إن هذه الاتجاهات بعيدة كل البعد عما قصده المؤلف . فلم يقصد جوينو كتابة نشرة سياسية ، ولكن الأصح أنه قام بتأليف بحث تاريخي فلسفي . ولم يعتقد جوينو على الإطلاق أن مبادئه ستستخدم في إنشاء نظام سياسي أو اجتماعي ، أو في إحداث ثورة في هاتين الناحيتين . فلم تكن فلسفته ذات طابع عملي . وكانت نظريته إلى التاريخ نظرة خاضعة للحتمية . فهو يرى أن التاريخ يتبع اتجاهها محمدا قاطعا . ولن نستطيع أن نأمل في تغيير مجرى الأحداث . وكل ما يمكننا القيام به هو فهم هذه الأحداث وتقبلها . وكتاب جوينو مليء بادعاء القدرة على التنبؤ بالمصير : فمصير الجنس البشري خاضع للحتمية من بدايته . ولن نستطيع أية محاولة إنسانية تغيير مجراه ، لأن الإنسان غير قادر على تغيير مصيره . على أن الإنسان من جهة أخرى لا يستطيع الإحجام عن تكرار التساؤل . فنحن إذا سلمنا بأنه غير قادر على التحكم في مصيره ، إلا أنه يرغب على الأقل في معرفة من أين جاء ، وإلى أين المصير . هذه الرغبة من بين الغرائز الإنسانية الأساسية التي لا يمكن الخلاص منها .

ولم يكن جوينو مقتنعا باهتدائه إلى نظرة جديدة إلى المشكلة وحسب . بل كان مقتنعا كذلك بأنه أول من نجح بالفعل في حل المعضلة القديمة . واعتقد في عدم كفاية كل الإجابات الدينية والميتافيزيقية السالفة . إذ أغفلت كل هذه الإجابات في نظره المسألة الأساسية في التاريخ الإنساني ، والعمل الأساسي فيه . وسيظل التاريخ ، بغير تبصر في هذه المسألة ، كتابا مغلقا نخنوما . أما الآن فقد أزيل الختم ، وكشف النقاب عن سر الإنسان والحضارة الإنسانية . إن الاختلاف الأخلاقي والعقلي بين الأجناس أمر لا يستطيع أحد

إغفاله ، ولا إنكاره . فهو أمر واضح بين . ولكن ما لم يعرف على الإطلاق هو مغزى هذه الحقيقة ، وما لها من أهمية بالغة . وما لم تفهم هذه الأهمية فهما واضحا سيظل كل مؤرخي الحضارة الإنسانية يتعثرون في الظلام .

إن التاريخ ليس بعلم . إنه مجرد خليط من الأفكار الذاتية ، وهو مجرد أمان وآمال ، أكثر منه نظريات متماسكة منهجية . ويزهو جوينو لأنه استطاع إنهاء هذه الحالة . « إن المسألة تركز في جعل التاريخ ينتمى إلى عائلة العلوم الطبيعية ، وفي تزويده . . . بالدقة التي يتسم بها هذا النوع من المعرفة . وأخيرا إبعادنا عن التعصب الذي تفرضه عليه الشيع السياسية في شيء من التعسف حتى يومنا هذا » . ولم يتكلم جوينو كمدافع عن برنامج سياسي محدد ، بل كان حديثه حديث العالم ، واعتقد أن استنتاجاته معصومة ، كما كان مقتنعا ببلوغ التاريخ النضج بعد عدة محاولات عقيمة ، بفضل عمله . وتصور نفسه كوبرنيك جديد ، أى كوبرنيك العالم التاريخي ، لأن كل شيء سينقلب رأسا على عقب بمجرد إدراكنا المركز الحق للعالم . إننا الآن لم نعد نفتقر إلى الإيمان بالأشياء . فنحن نحيا بين الأشياء ذاتها ، ونتحرك وسطها ، لأن أعيننا قادرة على الرؤية ، وآذاننا قادرة على الإنصات ، وأيدينا قادرة على اللمس (٢) .

ولن يستطيع أى قارئ لكتاب جوينو أن يوقف شعوره بخيبة الأمل ، عندما يقارن بين هذه اللحظة العظيمة الهائلة ، وطريقة تنفيذها . فلا وجود في تاريخ العلم - فيما يعتقد - لأى مثل آخر ظهر فيه تفاوت مماثل بين هذه الغاية العظيمة وبين الوسائل التي اتبعت في تنفيذها . حقا لقد جمع جوينو مادة هائلة مأخوذة من شتى المصادر . فهو لم يتحدث كأحد المؤرخين ، بل تحدث أيضا كأحد اللغويين والانثروبولوجيين والاثنولوجيين . ولكننا عندما نبدأ في تحليل براهينه ، فإننا سنراها في أغلب الأحيان بالغة الوهن . لقد تشيد هذا البناء الشامخ المجيد فوق قاعدة صغيرة هشة . واكتشف أول نقاد

فرنسيين لكتاب جوينو على الفور أوجه النقص الأساسية في منهجه التاريخي (٣). واضطر حتى أتباع جوينو وأنصاره إلى الاعتراف - في إ خلاص - بما في هذه البراهين « العلمية » المزعومة من خلل واضح وأغاليط بيّنة . فتحدث هوستون ستوارت تشامبرلين عن « ادعاء جوينو الصياني العلم بكل شيء » . والظاهر أن جوينو قد ظن أنه يعرف كل شيء . فلفقد اعتقد في عدم وجود أي سر في التاريخ . وأنه يعرف كل دقائقه ، لا مجرد اتجاده العام . واعتقد أنه قادر على الإجابة عن أعقد المسائل ، وبأنه قادر على التعمق في البحث عن أصول الأشياء ، وإدراك كل شيء بعد مراعاة لظروفه الصحيحة وموضعه الصحيح . ولكن بمجرد بلوغ النقطة الحاسمة ، وعند البحث عن البراهين التجريبية التي تؤيد ادعاءات جوينو في هذا الكتاب ، يتضح على الفور ضعف ما جاء فيه جلياً ملموساً . فهو يتناول الواقع اعتماداً على طريقة باللغة التعسف . ويعترف بكل شيء يبدو مؤيداً لوجهة نظره . كما أنه يتجاهل من جهة أخرى كل الأمثلة السالبة ، أو يخفف من شأنها . لقد أظهر جوينو افتقاراً كاملاً إلى الطريقة النقدية التي دعا إليها كبار المؤرخين في القرن التاسع عشر .

ولنحاول الرجوع إلى بعض أمثلة قليلة مشخصة للطريقة التي اعتمد عليها جوينو في البرهان والاستنتاج . لقد كان من بين معتقدات جوينو الراسخة الظن بأن الجنس الأبيض هو الجنس الوحيد الذي توفرت له الإرادة والقدرة على إنشاء حياة متحضرة . وأصبح هذا المبدأ دعامة لنظريته الخاصة بالاختلافات الجندرية بين الأجناس البشرية . واعتقد جوينو في حرمان الجنس الأصفر والجنس الأسود من التمتع بأية حياة أو إرادة أو قدرة . إنهما لا يزيدان عن مادة ميتة في يد أسيادهما ، أو هما يمثلان كتلا صماء لا تتحرك إلا بأمر الأجناس الراقية . ولم يستطع جوينو من جهة أخرى

(٣) أنظر على سبيل المثال مقال كواترفاج (Quatrefage) Du croisement des

revue des deux mondes ' races humaines ، في مجلة الأجناس البشرية ،

أول مارس ١٨٥٧ .

إغفال حقيقة وجود بعض آثار محدودة من الحضارة الإنسانية في بعض بقاع العالم . من المستبعد أن تكون من آثار الجنس الأبيض . فكيف أمكنه التغلب على هذه المشكلة ؟ إن إجابته بسيطة . ففكرته قد بدت له كعقيدة مقدسة ، راسخة وطيدة . ولا تسمح بأى شك أو استثناء . وإذا لم نستطع تأكيد هذه الفكرة اعتماداً على دليل ، بسبب عقمه أو شحاحته ، أو إذا بدا متناقضاً تناقضاً صريحاً مغها ؛ وجب على المؤرخ إكمال هذا الدليل وتصحيحه . فعليه أن يعمل على « مطا » الوقائع بحيث تتناسب مع الفكرة السابق تصورها .

ولا يشعر جوينو بأدنى ارتياب يحول بينه وبين اللجوء إلى أجراً المزاعم لسد أى فراغ يصادفه في المعرفة التاريخية . فمثلاً قد ظهر في الصين في العصور الغابرة نهضة حضارية كبرى . ولكن لما كان من المؤكد ، من جهة أخرى ، أن النوعين المنحطين من الجنس البشرى (الزوج والجنس الأصفر) لا يزيدان عن اللوحة التي نسج الجنس الأبيض فيها خيوطه الحريرية الرقيقة (٤) ، فلا مفر إذن من أن يستخلص من ذلك أن الحضارة الصينية لم تكن من صنع الصينيين ، وعلينا أن نعتبرها من صنع قبائل أجنبية هاجرت من الهند ، من أولئك « الكشاترياس » الذين غزوا الصين ووضعوا أساس المملكة الوسطى والامبراطورية الصينية (٥) : ويصح نفس القول عن بعض آثار من الحضارة القديمة التي نصادفها في نصف الكرة الغربي . فإن اقراض اهتداء أبناء قبائل أمريكا الأصليين إلى معرفة الحضارة اعتماداً على أنفسهم أمر محال . ولم يعتبر جوينو هنود أمريكا جنساً مستقلاً . إنهم مجرد خليط أو مزاج من الجنس الأسود ، والجنس الأصفر . فكيف يتأتى لهؤلاء المعلمين أولاد الحرام القلدة على حكم أنفسهم ووضع نظم لأنفسهم ؟ إن ظهور تاريخ أو حدوث تقدم عند الأجناس السوداء التي لم تعرف غير المنازعات الداخلية أو عند الأجناس الصفراء التي اقتضرت على الحركة في نطاق ضيق أمر محال ، لأن النتائج التي تتمخض عن مثل هذه المنازعات عقيمة كل العقم ،

(٤) مقال « نتائج عامة » - الجزء الثاني من كتاب جوينو السابق الذكر ص ٢٩٥

(٥) المرجع السابق - الكتاب الثالث الفصل الخامس ص ٤٦٢ .

ولن تستطيع ترك أى أثر فى التاريخ الإنسانى . هذا هو ما حدث فى أمريكا وفى جزء كبير من أفريقيا وآسيا . ولكن أينما وحيثما صادفنا تاريخاً وحضارة فعلينا أن نفتش عن الرجل الأبيض . وبقينا سنجد . إذ يمكن الاستدلال على وجوده ونشاطه اعتماداً على مجرد الاستنباط من النظرية التى وضعها جوبينو ، والتى جعلت نبوع التاريخ من نتائج احتكاك الأجناس البيضاء وحسب (٦) .

واعترف جوبينو بعدم وجود أى دليل يثبت حدوث لقاء بين الأجناس البيضاء والقبائل الأصلية فى أمريكا قبل اكتشاف نصف الكرة الأرضية الغربى . وإن كان من المستطاع إثبات هذه الواقعة اعتماداً على مبادئ قبلية عامة .

وقال جوبينو : « من بين الشعوب الوفيرة التى تعيش - أو عاشت - على الأرض ، لم يرتق منها إلى مرتبة المجتمعات الكاملة أكثر من عشرة شعوب فقط ، أما باقى الشعوب فإنها قد دارت حول هذه الشعوب العشرة دورانا مماثلاً لدورة الكواكب السيارة حول الشمس . وإذا صادفنا أى مظاهر دالة على الحياة فى هذه الحضارات العشر ، لم تنبعث من الأجناس البيضاء ، أو إذا صادفنا بلرة من بذور الموت لانرجع إلى العشائر المنحطة التى امتزجت بهم . سيصبح القول حينئذ بزيغ النظرة برمتها التى اعتمد عليها هذا الكتاب » (٧) .

وكان جوبينو واثقاً وثوقاً مطلقاً من النتائج التى اهتدى إليها ، وثقته بنفسه لاحد لها . وصرح بأن براهينه كالماس ، فى عدم تعرضها لأى فساد . وليس فى مقدور أنياب حيات الأفكار الديماجوجية قرض براهينه التى لانزاع فيها . على أنه من السهل إدراك الطابع الحق لهذه البراهين القولاذية التى زعم

(٦) المرجع السابق - الكتاب الرابع - الفصل الأول ص ٢٧

(٧) المرجع السابق الكتاب الأول - الفصل ١٦ - نقلاً عن الترجمة الإنجليزية لكولينز (لندن - وليم هايمان - نيويورك بوتنام - ١٩١٥) . ص ٢١٠ . لا تحتوى الترجمة على غير الجزء الأول من كتب جوبينو الستة .

أنها لا يتطرق إليها أى شك ١ . إنها لا تريد عن افتراض نسلم به جدلا ، وإن كنا لا نستطيع إثباته . ولو أننا احتجنا فى أحد مراجع المنطق إلى أى مثل واضح يثبت زيفه ، فأفضل مثل نستطيع اختياره للرجوع إليه هو كتاب جوينو . فوقائمه لا يمكن ألا تتوافق دائما مع مبادئه . وعندما كان جوينو يحتاج إلى أية وقائع تاريخية ، فإنه كان يقوم بتزييفها أو اختراعها حتى تسايير نظرياته . ويستعان بعد ذلك بالوقائع ذاتها مرة أخرى لإثبات صدق النظرية . وما من شك فى أن جوينو لم يقصد خداع قرائه ، ولكنه كان دائم الخداع لنفسه . فهو يتميز بالإخلاص والسذاجة معا ، إذ أنه لم يكن على دراية على الإطلاق « بالدور » الذى دارت فيه نظريته حول نفسها . إنه كان يتحدث كواحد من العلماء والفلاسفة ، وإن كان لم يدع إطلاقا الاعتماد على أية أساليب فكرية عند اهتدائه إلى مبادئه .

لقد بدت المشاعر الشخصية عند جوينو أفضل وأكثر إقناعا من البراهين المنطقية أو التاريخية . وهذه المشاعر واضحة صريحة . فهو يتبنى إلى عائلة أرستقراطية عريقة . وكان جوينو مسرفا فى اعتزازه بنفسه ، وتعرض هذا الاعتزاز دوما إلى الإذلال . إذ كان مضطرا - وهو من أبناء سلالة من الأشراف - إلى العيش فى ظل الظروف القميسة التى فرضها عليه النظام البورجوازي الذى شعر تجاهه بالتقزز . ولم يبد التفكير الطبقي فى نظره مجرد أمر طبيعي ، ولكنه بدا فى نظره أيضا فريضة اجتماعية . لقد بدت الطبقة عنده ممثلة لحقيقة أسمى وأعلى من الشعب ، أو من الفرد . وأثنى فى كتابه على البرهمانيين الآريين لأنهم أول من أدرك قيمة الطبقة وأهميتها الفائقة ، وأول من عمل على تدعيمها . وكانا قاموا به عملا عبقريا . وكانت فكرتهم أصيلة عميقة ، ساعدت على اكتشاف طريق جديد لتقدم الجنس البشرى . ورجع جوينو فى سبيل تأييد مزاعم طبقية الأشراف الفرنسية إلى مذهب كان بولانففيه قد وضعه فى القرن الثامن عشر ، ودافع عنه ، وبرر فيه الأساس الذى قام عليه الإقطاع الفرنسى . ووصف مونتسكيو كتاب بولانففيه عندما قام بتحليله بأنه « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » . فقد أصر بولانففيه على إنكار

وجود وحدة متجانسة في فرنسا، وقسم الشعب إلى جنسين ، لا وجود لأي جانب مشترك بينهما . ويتحدث هذان الجنسان لغة واحدة ، وإن كانا لا يتمتعان بحقوق واحدة أو ينتميان لأصل واحد . فلقد انحدر أشراف فرنسا من الفرنجة أو من الغزاة الجرمانيين . أما سواد الشعب فينتهي إلى الخاضعين المغلوبين على أمرهم ، أى إلى العبيد الذين لا يحق لهم المطالبة بأية حياة مستقلة . وقال أحد المدافعين عن هذه النظرية : « الفرنسيون بالمعنى الصحيح هم الذين حلوا في عصرنا في طبقة النبلاء والأشراف ، وهم أبناء رجال أحرار . أما عبيد الأزمنة الغابرة ، وكل الأجناس على السواء ، والذين سخرهم أسيادهم للعمل عندهم ، فهم آباء الطبقة الثالثة (٨) » .

وقبل جوبينو كل هذا الكلام في حماس بالغ . ولكنه اتجه إلى القيام بمهمة أكبر من ذلك وأشق . فلقد تحدث عن الحضارة الإنسانية وكأنه فيلسوف لا يكفيه الاقتصار على الكلام عن تاريخ فرنسا . واعتقد أن مانراه عند الشعب الفرنسي هو مجرد مثل وعلامة لفكرة عامة أكبر من ذلك : ولم يكن التاريخ الفرنسي عنده إلا صورة منمنمة تمثل الحضارة في جملتها في مقياس مصغر . والصراع بين الأشراف والعوام وبين الغزاة والعبيد هو الموضوع الأبدى للتاريخ الإنساني . ومن يعرف طبيعة هذا الصراع وأسبابه سيستطيع الاهتداء إلى مفتاح تاريخ الإنسان .

يبين الأساس الذي اعتمدت عليه نظرية جوبينو على الفور البون الشاسع بين عبادة الأبطال وعبادة الأجناس . إنهما تعبيران عن نظريتين يعيدني الاختلاف — بل ومتعارضتين — عن التاريخ الإنساني . فكارلايل قد تساءل : « ألا يعتمد تفسير التاريخ برمته على السير ؟ » ولم يتردد كارلايل في الرد على هذا السؤال بالإيجاب . ولا وجود لأي اهتمام بالفرد في نظرية جوبينو على الإطلاق . فلقد عرض نظريته في جملتها بغير ذكر لأي اسم من

(٨) A. Thierry « تييري » - نظرة إلى تاريخ فرنسا . *Considérations sur l'histoire de France* الطبعة الخامسة باريس ١٨٥١ الفصل الثاني - وكذلك ما كتبه إرنست سيليه في مقدمة هذا الكتاب *Le Comte de Gobineau et l'aryanisme historique* (الكونت جوبينو والآرية التاريخية) باريس Plon-Nourit - ١٩٠٣ .

أسماء الأعلام . ونحن عندما نقرأ كارلايل ، فإننا نعتقد أن مجرد ذكر اسم أية عبقرية من العبقریات الفلسفية أو الأدبية أو السياسية كان يعنى بدء فصل جديد فى تاريخ الإنسان . فلقد تغير على سبيل المثال طابع العالم الدينى تغيراً تاماً بمجرد ظهور محمد أولوتر . وأحدث كرومويل ثورة فى عالم السياسة ، كما أحدث دانتى وشكسبير ثورة فى عالم الشعر . إن كل بطل جديد يدل على تجسد جديد لقوة « الفكرة الإلهية » الخفية . واختفت هذه « الفكرة الإلهية » من وصف جوينو للعالم التاريخى والحضارى . وتميز جوينو أيضاً بطابعه الرومانتيكى والغيبى ، وإن كانت غيبته أكثر اتصافاً بطابعها الواقعى . فالعظماء لا يسقطون من السماء . إن قوتهم قد نبعت من الأرض ، فى تربة الوطن الذى نبتت جذورهم فيه . وأفضل صفات العظماء هى صفات أجناسهم . وهم فى ذاتهم غير قادرين على صنع أى شئ ، لأنهم مجرد صور مجسمة للجنس الذى انحلروا منه .

وكان فى وسع جوينو بناء على ذلك أن يشارك هيجل فى عبارته القائلة بأن الأفراد « مجرد قوى تحركها روح العالم » ولكن عندما كتب جوينو كتابه كان الزمان قد تغير . فلم يعد جوينو وأبناء جيله يؤمنون بأية مبادئ ميتافيزيقية سامية . إنهم كانوا فى حاجة ماسة إلى أشياء ملموسة ، « أى إلى أشياء تستطيع أعيننا رؤيتها ، وتستطيع آذاننا الاستماع إليها ، وتستطيع أيدينا لمسها » . وبدت النظرية الجديدة التى جاء بها جوينو قادرة على تحقيق هذه الشروط .

وإذا تكلمنا من الناحية العملية ، سيتبين لنا أن هذه النظرية قد حققت نفعا كبيرا واضحا . فهى تمثل شيئا قد استطاع سد الفراغ الذى تم الشعور به فى سائر الأنحاء فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . فالإنسان حيوان ميتافيزيقى قبل كل شئ ، ولا يمكن القضاء على حاجاته الميتافيزيقية . غير أن المذاهب الميتافيزيقية الكبرى فى القرن التاسع عشر لم تعد صالحة لإجابة هذه المسائل إجابة واضحة مفهومة . فلقد أصبحت معقدة للغاية بحيث كادت تبدو غير مفهومة . والأمر يختلف فى حالة كتاب جوينو . ولاجدال أن

النظرية التي جاء بها جوينو ، والقول بأن « الجنس » هو أعظم قوة غالبة في التاريخ الإنساني ، كانت مازالت مصطبغة بالصبغة الميتافيزيقية . ولكن ميتافزيقا جوينو قد ادعت أنها علم طبيعي ، وبدت كأنها قد اعتمدت على تجربة من نوع بسيط للغاية . وليس في مقدور كل إنسان متابعة أى سلسلة طويلة من الاستنباطات الميتافيزيقية ، وليس في مقدور الجميع دراسة كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل ، أو كتابه في « فلسفة التاريخ » ولكن الجميع يفهمون ماهو المقصود بالأجناس وبالدم ، أو يتوهمون أنهم قادرون على فهم هذه الأشياء . وحاولت الميتافزيقا . منذ بدايتها الاهتداء إلى مبدأ يقينى كل راسخ ، ولكن آمالها قد أحبطت على الدوام . ولا مندوحة من ذلك - في اعتقاد جوينو - مادامت الميتافزيقا تصر على اتباع اتجاهها النظرى التقليدى . فلقد نوقشت مشكلات مايدعى « بالكيليات » وحقيقتها طوال تاريخ الفلسفة . ولكن ما عجز الفلاسفة عن إدراكه هو عدم إمكان العثور على « الكليات » الحققة في أفكار الناس ، بل يمكن العثور عليها في القوى الجوهرية التي تقرر مصيرهم ، وتأثير « الجنس » من بين هذه القوى . إنها مسألة لا يتطرق إليها الشك . فهي حقيقة وليست مجرد فكرة .

ولقد اكتشف نيوتن واقعة أساسية في العالم الفيزيائى ، واعتمد عليها في تفسير العالم المادى كله . وكان ما اكتشفه هو قانون الجاذبية . أما في العالم الإنساني ، فما زال المركز الذى تدور حوله كل الأشياء مجهولا . واعتقد جوينو أنه استطاع اكتشاف حل لهذه المشكلة . وقام بفرض نفس الشعور على عقول قرائه . هنا ظهر نوع جديد من النظرية صادف منذ البداية افتئانا قويا غريبا . فإن إنكار أى إنسان لسلطان الاعتقاد في الأجناس أو مقاومته له ، أمر دال على الخماقة . وهو أمر مماثل لمحاولة أى جسم مادى مقاومة قوى الجاذبية .

نظرية الشمولية في الأجناس

من الوقائع المعترف بها بوجه عام ، القول بأن فكرة « الأجناس » عامل هام في تاريخ البشر ، وأن الأجناس المختلفة قد قامت بإنشاء صور

مختلفة من الحضارة ، وأن هذه الصور ليست متماثلة في مستوياتها ، وأنها تختلف من حيث طابعها وقيمتها . ومنذ ظهور كتاب روح القوانين لمونتسكيو ، تمت دراسة المؤثرات التي أثرت في أنواع الحضارة المختلفة في عناية ، ومن بينها المؤثرات الجغرافية والمادية . على أن هذه المشكلة المعروفة لم تكن هي التي عنى بها جويينو . واتجهت عنايته إلى مهمة أكثر صعوبة ، وأكثر اتصافا بالطابع العام . فلقد كان عليه أن يثبت أن فكرة الجنس هي وحدها التي تسود عالم التاريخ وتتحكم فيه ، وأن كل المؤثرات الأخرى ، مجرد توابع أو مؤثرات تافهة . ولم تكن فكرتنا الحديثة عن الدولة الشمولية معروفة عند جويينو على الإطلاق . ولو أنه عرفها ، لاعترض عليها اعتراضا شديدا . وبدت له فكرة « الوطنية » ذاتها مجرد فكرة خاضعة للأهواء وأشبه بعبادة الأوثان . على أنه رغم معارضة جويينو لكل المثل العليا القومية ، إلا أنه ينتمى إلى أولئك الكتاب الذين قاموا بطريقة مباشرة بتمهيد الطريق أمام عقيدة الدولة الشمولية . إذ أن شمولية « العنصرية » هي التي حددت الطريق الذي سارت عليه فكرة الدولة الشمولية التي جاءت فيما بعد .

ومن وجهة نظرنا الحالية ، تعد هذه الناحية من أهم ملامح نظرية جويينو ، وأكثرها إثارة للاهتمام . وبقدر ما أستطيع أن أرى ، لم يتم حتى الآن استيفاء بحث هذه المشكلة فيما كتب عن هذا الموضوع . ولقد تم تحليل مذهب جويينو ، وانتقد من كل زاوية ممكنة . وشارك الفلاسفة وعلماء الاجتماع في هذه المناقشات (٩) . على أنني أعتقد أن فكرة تمجيد الأجناس في ذاتها ليست أهم جانب جاءت به نظرية جويينو . فإن زهو أي إنسان بأصله ومولده وأسلافه أمر طبيعي . ولو صح وصف هذا الميل بأنه دليل على التحامل ، فإنه نوع عادي من التحامل .

(٩) على سبيل المثال - العدد المخصص لجويينو في مجلة Europe - أول أكتوبر سنة ١٩٢٣ . والعدد المخصص لجويينو والجويينويه في أول فبراير سنة ١٩٢٢ في مجلة La nouvelle revue française

فلا يلزم بالضرورة أن يتسبب هذا التحامل في حدوث أضرار أو أخطار تضر بالمجتمعات الإنسانية ، أو بالأخلاق . ولكن ما نصادفه عند جوينو شيء آخر مختلف . إنه محاولة للقضاء على كل القيم . فلن إله « الجنس » — كما سماه جوينو — إله غيور . ولا يسمح بعبادة أية آلهة آخرين غيره إن « الجنس » هو كل شيء ، أما باقي القوى فلا شيء ، أى ليس ذا أى معنى مستقل . أو قيمة مستقلة . ولو صح أن لها أية قوة . فإن هذه القوة لا تتمتع بأى استقلال ذاتى : لأنها تستمد قوتها من « الجنس » . القادر على كل شيء . وظهرت هذه الحقيقة في كل مظاهر الحياة الحضارية من دين وأخلاق وفلسفة وفن ، في حياة الشعوب وحياة الدول .

واتبع جوينو عند إثباته هذه الدعوى منهجا خاصا ، ويتميز شرحه للمنهج دائما بالوضوح والتمسك . ويكفى أن نقارن عمل جوينو بعمل كارلايل ، كى نذكر مدى الاختلاف الواسع بينهما ، فكل شيء في كتاب سارتور ريزارتوس لكارلايل يتصف بشلوذه وغرابته وتفككه وتنافره . أما في « مقال » جوينو ، فإننا نكاد نصادف أمراً مخالفا لذلك . فأسلوب جوينو خيالى عاطفى ، ولكنه ليس معقدا ومفككا . وتأثره بالتعليم الفرنسى ملحوظ . ويتميز عرضه بكل فضائل العقل التحليلي الفرنسى . فهو يستقل في هوادة وأناة ، بغير تردد ، من خطوة لخطوة . ولا يلجأ إلى شق طريقه عنوة . فهو يحرص على التغلب على كل عائق ، وعلى تحدى كبار الثقة . ويدل الأسلوب الذى اتبعه في تحقيق غايته على مهارة فائقة ، وحذق ، مما يشهد بأستاذيته في فن الكتابة ، بالإضافة إلى إلمامه بالفن الدبلوماسى .

وكانت أكثر الأفكار تعرضا لخصومة جوينو — بطبيعة الحال — هى الفكرة الدينية عن أصل الإنسان ، ومصيره . وأما أن هناك تعارضا كاملا بين نظريته ، وبين هذه الفكرة الدينية ، فأمر قد اتضح من البداية . وتشبه أول نقاد لكتابه بهذه النقطة على الفور . وكان توكفيل صديقا شخصيا لجوينو ، كما كان شهيد الإعجاب بمواهبه وخلقه . ولكنه شعر عندما قرأ كتاب جوينو لأول مرة برد فعل قوى ضد نظرياته . وكتب إليه يقول : « أعترف

لك بأنتى سأعارض نظريتك على الدوام . . وفى اعتقادى أن نظريتك ربما انصفت بالزيف . . وإن كان من المؤكد أنها من النظريات الضارة » (١٠) . وكان دحض حجج توكفيل أمرا شاقا للغاية . فلم يتطلب ذلك من جويينو محاربة نقاده فحسب ، إذ كان مضطرا أيضا إلى مصارعة نفسه . فهو كاثوليكي مؤمن ، يعتقد فى العقيدة المسيحية فى جملتها ، ويخضع لسلطان الكنيسة . وظل الكتاب المقدس فى نظره كتابا مقدسا ، لا يمكن إنكار حقيقته الحرفية . ومن هنا لم يكن باستطاعته مهاجمة نظريات الكتاب المقدس عن خلق العالم وأصل الإنسان هجوما سافرا . على أنه من جهة أخرى ، قد رأى أن الاعتماد على هذا الأساس أمر متعذر فى إثبات دعواه الخاصة بالاختلاف الجندى بين الأجناس البشرية . فهو لم يقبل حتى الاعتراف بانتفاء الزوج أو أبناء الجنس الأصفر إلى نفس النوع الذى تنتمى إليه الأجناس البيضاء . فما نصادفه عند هذه الشعوب هو البربرية فى أقبح صورها ، والأنانية فى أبشع أحوالها (١١) فهل نستطيع أن نقر بانحدار هؤلاء الناس من نفس الأصل الذى انحدر منه البيض ؟ كيف يمكن أن ينتمى الزوج الذين يعدون - من بعض نواح - أسف من الحيوانات ، إلى نفس الفئة التى ينتمى إليها الآريون ، أنصاف الآلهة ؟ وقام جويينو بمحاولات يائسة للهروب من هذا المأزق ، ولكنه استسلم آخر الأمر - فيما يبدو - فلقد اعترف بأن العقدة غير قابلة للحل ، لافى نظره فحسب ، بل وفى نظر العقل الإنسانى بوجه عام

وعبر جويينو عن ذلك بقوله : « نظرا لتقديرى لسلطان العلم ، وهو أمر لا أستطيع إغفاله وتجاهله ، وبالنظر لتقديرى - فضلا عن ذلك - للتفسير الدينى ، الذى لا أجرؤ على مهاجمته ، على أن أتنازل عن الشكوك

(١٠) رسالة فى ١٧ نوفمبر سنة ١٩٥٣ - « رسائل متبادلة بين الكسيس دى توكفيل وأرثر دى جويينو » ١٨٤٣ - ١٨٥٩ جمعها « شيان » (باريس Plon ١٩٠٨) ص ١٩٢ . راجع ما كتبه رومان رولان من العلاقة بين توكفيل وجويينو . « الصراع بين جيلين » توكفيل وجويينو - مجلة Europe غ ٩ (أكتوبر ١٩٢٣) ص ٦٨ - ٨٠ .

(١١) كتاب جويينو السابق الجزء الأول ص ٢٢٧ .

الخطيرة التي تساورنى دائماً بخصوص مسألة وحدة الأصل . . . فلا أحد يعرّو على إنكار ما يحوم حول هذه المسألة الخطيرة من ظلام خفى ، يزداد بسبب رجوعه إلى أسباب طبيعية وخارقة . وتكمن فى الأغوار البعيدة لهذا الغموض الذى يحيط بالمشكلة الأسباب التى ترجع فى النهاية إلى العقل الإلهى . وتشعر الروح الإنسانية بوجود هذه الأسباب ، وإن كانت لا تستطيع أن تحمّن طبيعتها ، فتضطر إلى الإحجام بعد شعور بالهبة والروعة» (١٢) .

إن الأفضل هو ترك الغموض يحيط بلحدى نقاط البحث العلمى ، بدلا من الاشتراك فى قوائم المناهضين لهذه السلطة (١٣) .

لم يكن هذا الكلام أكثر من خضوع اضطرارى . فهو لم يحل دون قيام جوينو بوضع نظريته التى تعارضت تعارضاً شنيعاً مع المثل الأخلاقية للدين المسيحى . وحاول جوينو إخفاء هذه المتناقضات لاعتقاده فحسب ، بل عن نفسه أيضاً ، بأن أقام حداً فاصلاً بين الحقيقة الميتافيزيقية ، المسيحية ، والقيمة الحضارية لها . فالحقيقة الأولى لا يجوز أن تتعرض لأى شك . أما الثانية فيمكن إنكارها . والواقع أن الدين المسيحى فى اعتقاده — لم يكن له أدنى تأثير على تقدم الحضارة الإنسانية ، ولا يصح أن تنسب إليه القدرة على إحداث أية حضارة أو تغييرها .

ويقول جوينو فى هذا الصدد : « قد اعتمد القول بأن المسيحية قد ساعدت على النهوض بالحضارة على ما أحدثته من ارتقاء بالعقل الإنسانى وأحواله ، وإن كان هذا قد تحقق فى صورة غير مباشرة . فلم يتوفر للمسيحية أية فكرة عن تطبيق أساليب النهوض بالأخلاق والفكر على الجوانب الفانية من العالم ، كما أنها قنعت دائماً بالظروف الاجتماعية التى صادفها المترهبون مهما اتصفت بسوئها . . . وإذا اقتنعت المسيحية بإمكان تحسين أحوال الناس كنتيجة مباشرة لاقتناعهم بها ، فلننا لن تتوانى بكل تأكيد عن بلد قصارى جهدها فى إجراء هذه التحسينات ، وإن كانت لن تحاول تغيير أى عادة

(١٢) المرجع السابق — الجزء الأول ص ١٣٧ .

(١٣) المرجع السابق — الجزء الأول ص ١٢٠ .

واحدة ، كما أنها لن تلجأ إلى فرض أى اتجاه للتقدم من حضارة إلى أخرى لأنها لا تتبع هى ذاتها أية حضارة (١٤)



لو أنصفنا لوجب علينا استبعاد المسيحية استبعاداً مطلقاً من المسألة الحالية . فلو صح وجود مساواة بين كل الأجناس فى القدرة على الاستفادة من المسيحية ، لما كان هناك أى معنى للقول بأن المسيحية قد ظهرت لإحداث مساواة بين الناس . إن مملكتها كما يمكننا القول (ليست فى هذا العالم) بالمعنى الحرفى لهذه العبارة (١٥) .

يبدو أن هذا الكلام قد حاول الإغلاء من شأن المسيحية ، وإن كان هذا التمجيد قد تكلف غالباً . فلو قبلنا تفسير جويينو لكان معنى هذا افتقار المسيحية إلى الرغبة - أو القدرة - على مساعدة الإنسان فى أمور الدنيا . ويعنى هذا الكلام أيضاً الاعتراف بالمسيحية كقوة عظيمة خفية ، وإن كانت غير قادرة على التأثير فى عالمنا الإنسانى . وبذلك اهتدى جويينو إلى غايته ، وهى القول بأن المسيحية قد تنازلت عن كل حقوقها وانحنت أمام الإله الجديد للعنصرية .

لم تكن هذه الخطوة أكثر من خطوة واحدة فحسب ، واعترض سبيل جويينو عائق آخر ، هذا العائق هو الأفكار الداعية إلى المساواة ، وإلى النظرة الإنسانية ، التى ظهرت فى القرن الثامن عشر . ولم تعتمد هذه الأفكار على الدين ، ولكنها اعتمدت على نوع جديد من الأخلاق الفلسفية . وصادفت هذه الأفكار أوضح تفسير نسقى لها فى فلسفة كانط ، التى اعتمدت على فكرة « الحرية » ، بمعنى الاستقلال الذاتى . وتعتبر هذه الفلسفة عن المبدأ القائل بأن على الذات الأخلاقية ألا تطيع أية قوانين خلاف تلك التى تقررها لنفسها - فالإنسان ليس مجرد وسيلة تسخر من أجل غايات خارجية . إنه هو ذاته

(١٤) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٦٤ .

(١٥) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٦٩ .

« مشروع عالم الغايات » . وتتركز على هذا المبدأ رفعة الإنسان الحقبة ، وتميزه على سائر الكائنات الطبيعية .

ويقول كانط في هذا المعنى : « كل شيء في عالم الغايات ، اما يتميز بأن له ثمنًا ، أو يتميز بالجلال . وكل ما كان له ثمن يقبل المبادلة بشيء آخر ، أى الاستعاضة عنه بشيء آخر . وكل ما كان من جهة أخرى فوق كل ثمن ، ومن ثم فإنه لا يسمح بأى شيء مناظر أو مساو له : يتميز بالجلال ٠٠٠٠ وبذلك تكون الأخلاق والإنسانية هما الشئان الوحيدان اللذان يتصفان بالجلال » (١٦) .

لم تبد هذه الأفكار في نظر جوبينو غير مفهومة فحسب ، ولكنها بدت غير محتملة . فهى متعارضة تعارضا شنيعا مع كل غرائزه ومشاعره . ولعل أحدا من الكتاب المحدثين لم يماثل جوبينو في تشبعه تشبعا عميقا بالمشاعر العميقة التى أسماها نيتشه (بالافتان بالفاصل) Pathos der Distanz فالجلال يعنى التميز الشخصى ، ونحن لن نستطيع إدراك هذا التميز ، إذا لم ننظر للآخرين على أنهم أهون منا شأنًا . وكانت هذه الظاهرة سائدة في كل الحضارات العظيمة ، وعند كل الأجناس السامية : « فكل من يشعر بالخللاره من أصل عريق يرفض الاختلاط بالعوام (١٧) » والبحث في معايير وقيم أخلاقية كلية هراء . فالعالية أو الكلية في نظر جوبينو تعنى الإسفاف . وهو لا يستطيع بحكم ارسقراطيته الشعور بقيمته ، إلا إذا فرق بين نفسه وبين العوام والدهماء . ولقد جعل هذا الشعور العام ينعكس من عالمه الشخصى على علمى الأجناس الإنسانية وأصل الإنسان .

إن الأجناس السامية لن تستطيع إدراك ماهيتها وقيمتها ، إلا إذا قارنت بين نفسها وبين الأجناس الأخرى التى تجثو في ذلة عند أقدامها . ولن

(١٦) كانط Grundlegung zur Metaphysik أسس الميتافيزيقا (الجزء الثانى من مجموعة أعمال كانط - تحت إشراف إرنست كاسيرر ص ٢٩٣) .
(١٧) كتاب جوبينو الكتاب الرابع - ص ٢١ .

تكتمل ثقتها بنفسها بغير جانب من الإزدراء والتقزز . فهما عنصران متكاملان مترابطان . وتبعاً لهذه النظرة ، تكون قاعدة كانط عن « الأمر الجازم » متناقضة في ألفاظها . فيستحيل اتباع هذه القاعدة في أفعالنا ، والمطالبة في نفس الوقت بأن تصبح هذه القاعدة قانوناً عالمياً . إذ كيف يوجد قانون كلي ، ما لم يكن هناك إنسان كلي ؟ إن القاعدة الأخلاقية التي تدعى صحتها في كافة الأحوال لا تصلح لحالة واحدة . أن القانون الذي ينطبق على كل إنسان لن ينطبق على أحد . إنه مجرد قاعدة مجردة ليس لها نظير في العالم الإنساني والعالم التاريخي . وأثبتت غريزة الشعور بالعنصرية في هذا الصدد أيضاً أنها أسمى من كل مثلنا الفلسفية ومذاهبنا الميتافيزيقية ، وأيد جوينو القول بأن كلمة « آرى » كانت تعنى في أصلها « الاتصاف بالشرف » . ويعرف أبناء الجنس الآرى كل المعرفة أن الإنسان لا يتصف بالشرف اعتماداً على صفات فردية فحسب ، بل اعتماداً أيضاً على عوامل وراثية ترجع إلى الجنس الذي انحدر منه . « لقد أصبحنا نتمتع بالشرف والرفعة ، بحكم انحدرنا من جنس عظيم . فإن هذا الجنس هو صاحب القلح المعلى . ويعرف البيض الذين أسمى أنفسهم بالآريين جيداً المعنى المهيب الشامخ الذى يشع من هذه الكلمة ، ويتشبهون به بكل قوة (١٨) » . إن اتصاف أى إنسان بالعظمة والجلال إنما يرجع إلى الدماء التى تسرى في عروقه ، لا إلى أفعاله . والمعيار الوحيد الذى تخضع له أفعالنا الشخصية هو معيار الأصل الذى انحدرنا منه . فهو الذى يضمن على أى إنسان قيمة أخلاقية مؤكدة . ليست الفضيلة بالشئ الذى يكتسب ، أنها منحة من السماء ، أو بمعنى أصح منحة من الأرض أو من الخصال الطبيعية الفعلية التى يتصف بها الجنس . ونسبة « الأخلاق » أو « العقل » إلى أية أجناس منحطة ، دليل على انحطاط الإحساس الأخلاقى . ويقول جوينو متحدثاً عن الأجناس السوداء « إن الدواب ستبدو من أصل رفيع لو أننا قارناها بهذه القبائل القميئة . ونحن إذا أردنا معرفة المظهر الطبيعى لهذه

القبائل يكفيننا مشاهدة القروء . وإذا أردنا معرفة أرواحهم يكنى أن نستحضر في أذهاننا صورة روح الظلمة » .

وعندما تحدث جويينو عن المثل الأخلاقية والدينية للمسيحية : تميز حديثه بشدة التزام الحذر والتحفظ . وعلى الرغم من أنه قد أنكر وجود أى معنى عملى لهذه المثل ، أو تأثير : إلا أنه لم يتوان فى إظهار احترامه لها . وتزداد معتقدات جويينو الحققة وضوحا عندما لا تكبح جماحه أية مظاهر تقليدية من الاحتشام . فلقد وجه لوما غنيقا إلى البوذية عند كلامه عن نفس مسائل الدين المسيحى التى كان مضطرا إلى إظهار تقديره وإعجابه بها . إذ كان قادرا على التحدث عنها فى صراحة وفضاظة . ورأى جويينو فى البوذية أحد الانحرافات الكبرى التى حدثت فى التاريخ الإنسانى . فى البوذية نرى إنسانا قد وهب أعظم النعم الطبيعية والمواهب العقلية ، وينحدر من أصل نبيل ، من سلالة من الملوك ، وينتمى إلى أسمى الطبقات . وبغمة يقرر النجى عن كل امتيازاته لكى يصبح داعية للمذهب جديد يناصر الفقراء والمنبوذين التعساء . وبدت كل هذه المظاهر فى نظر جويينو خطيئة لا تغتفر ، ونوعا من الخيانة العظمى . إنها جريمة ضد عظمة الجنس الذى خلق النظام الطبقي ، كى يحمى نفسه من خطر امتزاج الدماء (١٩) .

على أن البوذية لم تبد فى نظر جويينو مجرد خطأ أخلاقى فقط ، ولكنها بدت له أيضا خطأ فى الاتجاه الفكرى . فهى لا تدل على الانحراف فى المشاعر فحسب ، وإنما تدل على انحراف فى الحكم كذلك . لقد حاولت البوذية . متعارضة مع كل المبادئ السليمة فى فلسفة التاريخ ، إنشاء نظرتها فى الوجود على أساس أخلاقى . بينما تعتمد الأخلاق فى الحقيقة على أساس أونتولوجى . وبعد ما حدثت لبوذية من تقدم وتدهور وتذاع من أعظم الأمثلة إقناعا لما ينبغى أن تتوقعه لمذهب سياسى ودينى يدعى استناده استنادا كليا على الأخلاق والعقل (٢٠) . ولن يتعرض الناس للوقوع فى هذا الخطأ مادامت غريزة « الجنس » تتمتع

(١٩) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٢٢٧ .

(٢٠) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٤٤٢ .

بقواها كاملة ، وما دامت سائرة في طريقها بغير تأثر بالقوى الأخرى . وهذا هو ما حدث في حالة الأجناس الألمانية . فليست الأفعال الأخلاقية هي التي تساعد على خلاص الإنسان ، في نظر الأساطير الألمانية . إن اللجنة مفتوحة أمام الأبطال والمحاربين والأشراف بغض النظر عن أفعالهم « إن المتمين إلى جنس من الأجناس السامية ، كالآريين الصميمين يستطيعون الاهتمام إلى كل أعجاد إلهالها (جنة الأساطير الجرمانية) بفضل أصلهم العريق . أما الفقراء والعبيد والأسرى أو المؤشبون (أنصاف الهنود) أو من اشتركت في تكوينهم طبقات منحطة ، فإن مصيرهم هو « نيفليتيهايم » المظلمة المتجمدة (٢١) » :

لسنا في حاجة إلى مزيد من التفكير لاكتشاف المغالطة المنطقية التي تضمنها هذا البرهان . فما نصادفه هو نفس منهج التسليم جدلا ببعض مسلمات التي تميزه جويينو . فلقد تميزت كتبه كلها بالبراهين والحجج التي تدور حول نفسها . ونحن نحتاج إلى معيار ما للتقويم عندما نقارن بين الأجناس المختلفة من حيث خصائصها الأخلاقية ، فأين نستطيع العثور على هذا المعيار ؟ وما دامت كل المبادئ الأخلاقية الكلية (المزعومة) قد وصفت بأنها باطلة وتافهة فإن علينا أن نختار بين المذاهب المختلفة . وواضح جلي أن الأجناس السامية هي وحدها القادرة على تزويدنا بالقيم السامية الحقة . فإن ماتسميه هذه الأجناس بالفضائل السامية والخيرة إنما أصبح جديرا بهذا الوصف بفضل صدورها عنها . ومن ثم تكون الدعوى القائلة بتفوق البيض ، وعلى الأخص الآريين ، مجرد تحصيل حاصل ، أي مجرد حكم تحليلي قد ترتب على تعريف هذه الأجناس . فعلينا إذن ألا نحكم على أفعال هذه الأجناس ، إذ يتحتم اتصاف هذه الأفعال بخيرها ، لأنها من صنع رجال أخيار . إن قضية الوجود سابقة للأخلاق وهي العامل الحاسم على الدوام . وما يضفي القيمة الأخلاقية على الإنسان هو ماهيته لافعله . والقول بأن : « لا أحد يتصف بالخيرية ، لأنه قد أحسن الفعل : إنما يحسن الإنسان الفعل عندما يكون خيرا ، أو من أصل حسن » قد يبدو بسيطا خاليا من أي تعقيد ، ولكنه يتصف في الوقت نفسه بسداجة

مثيرة للدهشة . ومن الغريب حقا أن تكون هذه السداجة هي سر قوة نظرية جويينو ، وعظم تأثيرها في الناحية العملية . إذ أصبحت هذه النظرية بفضل هذا التعريف الدائري معصومة من الخطأ ، كما يمكن القول . لأنك لن تستطيع الاعتراض على أي « حكم تحليلي » ، ولن تستطيع دحضه اعتمادا على أي براهين عقلانية أو تجريبية .

على أنه إلى جانب القيم الكلية للدين والأخلاق ، هناك قيم أخرى من نوع معين . فالدولة والشعب هما أعظم سلطتين في التاريخ الإنساني ، ويمثلان أعظم المؤثرات على حياة الإنسان في المجتمع ، وإن كان تصورهما قوتين مستقلتين ، أو شيئا له أهمية في ذاته ، سوف يتعارض مع المبادئ الأولى لجويينو ، ولذا فإنه كان مضطرا إلى تحدى المثل السياسية ، على نفس النحو الذي اتبعه في تحدى القيم الدينية والأخلاقية . والربط بين العنصرية والقومية ربما بدا في نظرنا الآن أمرا طبيعيا ، بل ربما جنحنا إلى الاعتقاد في وجود هوية بينهما . ولكن هذا غير صحيح من وجهة النظر التاريخية والفلسفية على السواء . فبينهما فارق حاد من حيث الأصل والمعنى والاتجاه (٢٢) . وسيبدو هذا الاختلاف واضحا للغاية إذا قمنا بدراسة عمل جويينو . فهو لم يكن من أصحاب التزعة القومية أو من الوطنيين الفرنسيين . وقبل جويينو رأى بولانففيه القائل بعدم وجود وحدة قوية حققة لفرنسا ، وأعاد ترديده . واعتقد بولانففيه — كما نعرف — أن فرنسا تنقسم إلى غزاة وأتباع ، وإلى أشراف وعوام ، لا ينتميان إلى نفس المرتبة ، ولا يمكن اشتراكهما في نفس الحياة السياسية والقومية (٢٣) وطبق جويينو هذه النظرة على التاريخ الإنساني برمته . فما ندعوه « بالشعب » لا يمكن أن يكون وحدة متجانسة على الإطلاق . إنه نتيجة لامزاج الدماء ، وهو أخطر ما حدث

(٢٢) ثمة بيان واضح للغاية عن الاختلاف بين « العنصرية » و « القومية » ظهر في مقال « لحنا أرندت باسم فكرة الأجناس قبل العنصرية » — مجلة السياسة *The Review of Politics* السنة الرابعة العدد الأول يناير سنة ١٩٤٤ — ص ٣٦-٧٣ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

فى العالم . والكلام بكل تقدير واحترام عن مثل هذا الخليط المهجين فيه اعتداء على المبادئ الأولى لأية نظرية سليمة عن التاريخ الإنسانى . وقد تكون الوطنية فضيلة فى نظر الديموقراطيين أو زعماء الدهماء ، ولكنها ليست من الفضائل الأرستقراطية : والجنس الأسمى هو الذى يمثل الأرستقراطية العليا . فما هى فكرة الوطن ؟ . إنها مجرد كلمة لا تناظرها أية ظاهرة طبيعية أو واقعة تاريخية . ويقول جوينو إن الوطن لا يستطيع أن يتكلم ، وليس له أى صوت جهير يعتمد عليه فى الأمر والنهى . وأثبتت التجربة فى كل العصور عدم وجود طغيان أسوأ من الطغيان الذى تحدته انحرافات . فهى بطبيعتها قاسية لا ترحم ، جبارة فى ادعاءاتها . ويعتقد جوينو أن من أعظم فضائل النظام الإقطاعى ، عدم اضطراب الناس إلى الخضوع فى ظل هذا النظام لمثل هذه الأوثان . « فلقد ندر فى عصرنا الإقطاعى استعمال كلمة وطنى ، وهى لم تأت إلينا إلا عندما استطاعت عشائر الغال الرومانية أن ترفع رأسها ، وأن تشارك بدور فى السياسة . وبدأت الوطنية بعد انتصارهم تدعى مرة أخرى بالفضيلة (٢٤) » .

ولو قبلنا المنهج الذى سارت عليه نظرية جوينو ستصبح أبسط طريقة لتحديد القيمة الحقة لأية فكرة هى الربط بينها وبين فكرة الأجناس . فعلىنا أن نعرف أصل الفكرة ، حتى نحكم على قيمتها . فما هو أصل المثال الخاص بالوطنية ؟ وأما أنها ليست من المثل الآرية فأمر قد أثبتته عدم تقبلها بوساطة الأجناس الطيطونية (وهى أفضل وأسمى ما يمثل الآرية) فالوطنية ليست من الفضائل الجرمانية . ففي العالم الجرمانى ، الإنسان هوكل شئ ، أما الوطن فلا يعنى الكثير . ويعتمد على ذلك ، الاختلاف الكبير بين الجرمان والأجناس الأخرى ، كالأجناس السامية المؤشبة عند الهلينسية والرومان « هناك لانصادف إلا جموعا ، أما الفرد فليس له أى حساب . وكلما ازداد الخلط — أى ازداد الخليط الذى ينتمى إليه الفرد تعقدا — ازداد احتجابه (٢٥) » وبعد اليونانيون فى الحضارة الأوربية — بسبب

(٢٤) كتاب جوينو الفصل الثالث الجزء الثانى ص ٢٩ .

(٢٥) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٣٦٥ .

تعلقهم الأعمى بحياة المدينة (البوليس) المسئولين عن هذا المثال الزائف
الخاص بالوطنية . فلقد كان الفرد في اليونان خاضعا لإمرة القانون .
وأرغمت أهواء الرأي العام وقوته الجميع على التضحية بكل ميولهم
وأفكارهم وعاداتهم ، بل ثرواتهم ، وأعز روابطهم الشخصية والإنسانية
في سبيل هذه الفكرة المجردة . على أن اليونانيين لم يصنعوا هذا المثال
ذاته . لقد استعاروه من الساميين ، وإذا قلنا الأمر على جميع
جوانبه ، سيتضح لنا أن فكرة الوطنية ليست أكثر من « فكرة مريضة من
صنع آل كنعان » (٢٦) .

وجاء في عمل جويينو ، بعد هذا النقد المبرر للحضارة اليونانية ، نقد
للرومان وحضارتهم . ولجأ جويينو هنا كذلك إلى نفس المنهج ، وحاول أن
يقنعنا أن ما جرت العادة على اعتباره أسمى دلالة على الروح الرومانية هو
في الحق دليل ضعفها . فلقد اعتمدت الامبراطورية الرومانية على
القانون الروماني ، وأصبح القانون هو القوة الوحيدة التي تربط المجتمع الروماني .
واعتمد هذا القانون على الجمع والتشريع والشروح والتحليل .
وأخيرا استطاع القانون الروماني الاستمرار في البقاء بعد تدهور الامبراطورية
الرومانية وسقوطها . واعتقد جويينو في وجود تماثل بين الطريقة التي اتبعها
القانون الروماني عند إنشائه ، وإنشاء « المدينة » اليونانية التي حظيت
بقدر كبير من الثناء . فالقانون الروماني شيء مجرد خال من الحياة . إذ خلق
الرومان فضيلة من الضرورة . وقاموا بخلق رابطة مصطنعة بين عنصرين بعيدى
التيابن . وما كان هذا ليتمحق إلا اعتمادا على تشريع قائم على الحل الوسط ،
وهو السبيل الوحيد الذي يمكن اتباعه في حالة سكان يتألفون من حثالة من
كل الأجناس . (٢٧) إن تمجيد النظم لا قيمة له ، لأن هذه النظم لا تتمتع
بأكثر من قيمة ثانوية غير رئيسية . فهي ترجع إلى السلالات التي يتألف منها
الشعب . ولم يصل أى شعب إلى حالة أفضع وألعن من حاله في ظل القانون

(٢٦) نفس المرجع الجزء الثاني ص ٢٢٩ ص ٢١ .

(٢٧) نفس المرجع الجزء الثاني ص ٢٦٠ .

الرومانى . فلم يتصف روما بإبداعها وأصالتها فى أى ميدان من ميادين الحضارة الإنسانية . فليس لها أى شىء ينسب إليها كالدِين أو الفن أو الأدب . إن كل شىء مستعار من الشعوب الأخرى . ولم يتصف حتى عصر أغسطس بالعظمة ولا الجمال . فهو لم يكن جديراً بالثناء فى ذاته . الشىء الوحيد الذى يمكن أن يقال فى صالح روما ، هو أنها استطاعت الاهتداء الى الحل الوحيد المناسب فى ظروف تاريخية معينة ، لمواجهة الأخطا المتبينة التى يتألف منها سكان الامبراطورية الرومانية . ولا ترجع أوجه النقص التى ظهرت فى الامبراطورية الرومانية إلى أخطاء الحكام ، ولكنها ترجع إلى الحشود التى كانت فى حاجة إلى توجيه وإلى الخضوع لنظام معين (٢٨) . ويقول جوينو : « إننى بعيد كل البعد عن الإعجاب بعظمة الرومان ، وإننى لفخور بذلك (٢٩) » .

على أن تحليل الحضارة الإنسانية لم ينته بعد . فبقى إلى جانب الدين والأخلاق والسياسة والقانون ، المجال الكبير الخاص بالفن . فهل يمكننا أن نطبق عليه نفس المبادئ ؟ لقد حاول شيلر فى رسائله فى التربية الجمالية للإنسان أن يثبت أن ليس الفن مجرد خاصية يتميز بها الإنسان ، ولكنه الخاصية التى تمثل طبيعته وماهيته . فهو ليس من صنع الإنسان ، ولكنه من صنع خالقه . إن الفن هو الذى يخلق روح الإنسانية . ولو صح هذا لكان معناه وجود رابطة تربط بين الأجناس ، لأن الفن ليس امتيازاً يتميز به جنس بالذات . إنه مثل الشمس التى لا تفرق بين عادل وظالم ، فهى تضىء لكلهما ، أى للأجناس السامية والمنحطة على حد سواء . ولم ينكر جوينو هذه الحقيقة ، ولكنه على العكس اعترف بها ، وأكدها . وربما بدا أنه أى استدلال معارض لنظريته ، دليل على قوتها . ولم يكن جوينو مجرد شغوف بالفن إن الفن كان من أعظم هواياته . إذ كان شاعراً ومثالا ، وحاول المشاركة فى كثير من مجالات الفن . ولو أخفقت نظريته فى التوافق مع هذه النقطة ذات الأهمية البالغة لكان معنى هذا صعوبة تمسكه بها .

(٢٨) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٢٤٩ .

(٢٩) نفس المرجع .

وتبدو للوهلة الأولى الطريقة التي لجأ إليها جوينو للهروب من هذا المأزق مثيرة للدهشة إلى أبعد حد . فلقد اعترف في إخلاص أن ليس الفن من بين المواهب التي يتميز بها الجنس الآرى . ولو ترك أبناء الجنس الآرى على سجيبتهم ، لكان من غير المستبعد عدم إقدامهم على إبداع أى فن عظيم . فالفن من صنع الخيال . وليس الخيال من السمات التي يتميز بها الآرى الصميم . إنه يمثل دماً غريباً في عروقه ، لأنه قد جاء من الزوج . والخيال عند الزوج هو القوة البارزة السائدة الغالبة . هنا الأصل الحق للفن . فهو موروث عن الأجناس السوداء . ولا بد أن يكون هذا الاكتشاف قد أحدث صدمة بالغة لقراء جوينو . ألم يتحدث جوينو عن الزوج في لهجة ملؤها المقت والازدراء ؟ ألم يذكر أنهم أدنى مرتبة من القرد من حيث بنيتهم الجسدية ، وأن غرائزهم الوحشية تجعلهم أسف من الدواب ، وأنهم أخلاقياً في نفس مستوى أرواح جهنم الشريرة ؟ . والقول الآن بأن هؤلاء الكائنات هم أول فنانين ، وأن كل الأجناس الأخرى مدينة لهم ، يعد مفارقة بغير جدال . ولكن جوينو لم يحجم عن التورط فيها .

وعلى كل من ينتمى لجنس كريم ، بمجرد التنبيه إلى هذا الأصل الذي ينبع منه الفن ؛ أن يحترس من هذا الميراث الخطير . فعليه ألا يقبله بغير تشكك ، وألا يستسلم لسحره . فالفن يشبه على الدوام (السيرة) في الأساطير أو امرأة لعوب تحاول أن تأسرنا ، وأن تعمل على تهجير أفضل مواهبنا العقلية والأخلاقية . وربما جازلنا أن ننتبه إليه ، وإن كان العقلاء سينظرون إليه نظرة مشابهة لأوديسا عندما احتاط حتى لا يقع في أسر (السيرينات) . وكان جوينو يشعر على الدوام بنوع من عدم الثقة في غرائزه الفنية ؛ وينظر إليها بنوع من الشك . فهي لا تتناسب مع الصورة التي رسمها للآرى الحق . ولا يستطيع الآرى عقد زواج شرعى مع الفن لأنه سيظهر له دوماً في صورة عاهر أو غانية تعمل على إغوائه .

بقيت بعد ذلك مسألة أخيرة : ألا يجوز الاعتراف ولو بوجود رابطة ذاتية تربط بين الأجناس المختلفة ؟ لقد صرح جوينو ، بناء على قانون

طبيعى متزمت بأنه قد كتب على الأجناس المنحطة « أن تحبو إلى الأبد عند أقدام أسائها. ولكن ألا يصبح قيام هؤلاء الأسياد أنفسهم بفهم هذه الأحوال النفسية ؟ من المستبعد عدم انكار جويينو إلزام مثل هذا القانون . وما من شك فى أن لهجته كانت تنصف على الدوام بالتشامخ والعجرفة . ولكنه كان يعرف جيداً — بوصفه من النبلاء — الواجبات المفروضة على النبلاء . ولقد أنكر كل المثل « الإنسانية » (٣٠) ، ولكن ماقاله فى هذا الشأن قد بدا فيه شيء من التردد . فلم تتوافق أفعاله دائماً توافقاً دقيقاً مع مبادئه . وهكذا فإننا لن نستطيع اتهام جويينو بافتقاره إلى العاطفة الإنسانية والرقّة والكرم الخلقى . فهو لم يكن قادراً على تحصيل نفسه ضد تأثير سائر أنواع المثل الإنسانية ، وإن كانت نظريته ذاتها لم تدع له مجالاً للاختيار . فكان من الضروري إسكات مشاعره الشخصية لعدم وجود مكان لها فى نظريته .

والمقارنة بين جويينو وكارلايل مفيدة فى هذه الناحية أيضاً . وتبدو ميول الاثنين السياسية للوهلة الأولى متقاربة للغاية . فالاثنان عدوان لدودان لمثل القرن الثامن عشر السياسية كالحرية والإخاء والمساواة . ولم يركارلايل مهرباً من تأثير هذه المثل الهدامة أفضل من العودة إلى عبادة الأبطال . وصرح بأن عبادة البطولة هى السبيل الوحيد لإنقاذنا من الدمار والتهلكة والقوضى . ورغم هذا فثمة اختلاف أساسى بين عبادة الأبطال عند كارلايل وعبادة الأجناس عند جويينو . فالإنجاء الأول يرمى إلى الربط والتوحيد ، والإنجاء الأخير يعمل على التفرقة والتشتيت . إن أبطال كارلايل يتحدثون جميعاً نفس اللغة ، ويدافعون عن فكرة واحدة . فهم جميعاً « يمثلون صفحات من الأفعال والأقوال المهمة فى كتاب إلهى . ويكتمل من عصر لعصر أحد فصول هذا الكتاب ، ويسميه البعض بالتاريخ » . وينتمى العظماء — كما خلقتهم الطبيعة — دائماً إلى نوع واحد . ويقول كارلايل : « آمل أن أوضح انتهاء كل هؤلاء فى الأصل إلى خامة واحدة » ولكن مثل هذا التماثل بعيد

(٣٠) La philosophie des races du Comte de Gobineau كويمبىز

فلسفة الأجناس عند الكونت دى جوبينو — (باراس . ألكان ١٩٢٧) — ٢٣٢ .

كل البعد عند جوينو . فربما بدا عنده القول بانتهاء الاسكتندناوى أودين ، والسامى محمد إلى نفس النوع دلالة على المروق . فالقول بوجود عدالة كلية عالمية متماثلة لدى الجميع ، أكثر من خطأ . إنه خطيئة أزية . ويقول كارلايل : « العدالة العدالة ! . . . إن الويل ينتظرنا جميعا فى جميع الأنحاء لوأخفقنا فى تحقيق العدالة لسبب أو آخر . . . فثمة شىء واحد مطلوب لهذا العالم . هذا الشىء هو العدالة التى لاغنى عنها . فامنعونا العدالة بحق السماء . إنكمم إذا حققتم لنا العدالة تحققت لنا الحياة : امنحونا، ولو صورة مزيفة منها أو بديلا ، ثم دعونا نمت (٣١) » .

إن هذا الشعور يسود فلسفه كارلايل الاجتماعية . ولم يكن كارلايل من الاشتراكيين ، وظل من المحافظين الانجليز . وإن كان قد اعتاد منذ حداثة عهده الحذب على الفقراء ، واعتبار قضيتهم قضيته . ونحن نذكر مشهدا من مشاهد سارتور ريزارتوس ، كان فيه الأستاذ « توفيلسدريخ » جالسا فى مقهى ثم انتفض فجأة ورفع قدحه الضخم ، واقترح شرب نخب باسم الله والشيطان (٣٢) Die Sache der Armen in Gottes und Teufels Namen .

أما جوينو فقد تحدث عن الفقراء فى نعمة مختلفة . فلقد أيد تأييدا حماسيا الفكرة الألمانية القديمة التى لم تسمح لغير الأغنياء والنبلاء بشرف دخول فالهالا (٣٣) . والفقير جدير بالإزدراء . والألماني الآرى شديد الزهو بنفسه وبدوره فى العالم ، بحكم تمتعه بحقوق معينة بوصفه من الإقطاعيين الذين يملكون جزءا من العالم (٣٤) . ومن يدعى لنفسه مثل هذا الأصل ، ومثل هذه الحقوق الموروثة ، يظل منبوذا على الدوام . إن هذه الروح هى نفس روح النظام الطبقي القديم الذى جاء به الكهنة الآريون (٣٥) .

(٣١) Latter-Day Pamphlets العدد الثانى Modern Prisons

(٣٢) Sartur Resartus

(٣٣) راجع ص ٣١٨ .

(٣٤) كتاب جوينو السابق الجزء الثانى ص ٢٧٢ .

(٣٥) نفس المرجع الجزء الأول ص ٣٨٨ .

الظاهر أن نظرية جويينو قد انتشرت في سائر بقاع العالم المتحضر ، واستطاعت بلوغ غايتها . فلقد توطدت أقدام الدين الجديد الذي يدعو إلى عبادة العنصرية ، ولم يعد يخشى أى منافس يقف في وجهه ، فالدين المسيحي عاجز عن القيام بدور فعال . والبوذية تمثل انحرافا أخلاقيا ، والوطنية مسخ من صنع آل كنعان ، والقانون والعدالة مجرد شيئين مجردين ، والفن غواية وفجر ، والعطف على المضطهدين والإشفاق على الفقراء وهم عاطفي . هذه هي القائمة كاملة . وهكذا حقق هذا المبدأ الجديد انتصاره .

فماذا بقي بعد هذا الاتجاه المدبر الجديد في الدمار ؟ وماذا بقي لجويينو أن يفعله ؟ وما الذي في مقدوره أن يعد به أتباعه وأنصاره ؟ . ونصادف إجابة عن هذا السؤال الأول في آخر كتب جويينو . فلقد نشر جويينو . سنة ١٨٧٩ كتابه تاريخ : القرصان الرويحي أوتار يارل ، الذي غزا مقاطعة براى في نورمانديا ، وتاريخ ذريته (٣٦) . وربما كان هذا الكتاب من أعجب الكتب التي ظهرت في تاريخ الفكر . فلم يعد فيه جويينو معنيا بتاريخ الحضارة الإنسانية ، وتغيرت مظاهر اهتماماته ، وتركزت كل رغبته على محاولة معرفة أصله وأصل عائلته . فلقد اعتقد أنه يملك براهين قاطعة تثبت انحدار عائلته انحدارا مباشرا من القرصان الرويحي الشهير أوتار يارل . وهو من أبناء سلالة يانجلينس الملكية الذين اكتشف جويينو انحدارهم من الإله الأسمي أودين . ويا لها من نظرة إلى الحياة الإنسانية والتاريخ الإنساني دالة على ضيق العقل ، تلك التي نصادفها في هذا الكتاب ! . وما كان أحد ليلتفت إلى هذا الكتاب أو أن ينظر إليه نظرة جادة لو أن جويينو عند نشره هذا الكتاب لم يكن من المؤلفين المشهورين . فهو مؤلف كتاب « مقال في تفاوت أجناس البشر » وكتاب « الرينسانس » . واعتاد جويينو التحدث بلهجة متعجرفة متطرفة ، كما اعتاد الإصراف في الزهو بأرستقراطيته ، إلا أنه هذه المرة قد أظهر حماسة وأثار السخرية ، وبدا

Histoire d'Ottar-Jahrl, pirate norvégien, conquérant du pays de (٣٦)

Didier-Perrin نشرته Bray en Normandie et sa descendance

بباريس

سنة ١٨٧٩ .

على وشك الإصابة يحنون العظمة . لقد تحول مؤرخ التاريخ العالمى إلى فيلسوف يؤرخ تاريخ عائلته . وبدلاً من أن يتجه جويينو إلى دراسة شجرة نسب الحضارة ، اقتصر على التلوى بدراسة شجرة النسب التى انحدر منها . إن هذه النتيجة مؤسفة ، بعد كل هذه المشروعات الكبيرة . فلقد وعدنا جويينو فى البداية يجعل التاريخ علماً حقاً ، وبمساعدتنا على التحرر من الأوهام الذاتية والمعتقدات المسلم بها عن اتجاه التاريخ (٣٧) . ولكن تضاعلت هذه الغاية البعيدة فى نهاية حياته الفكرية بعد أن أصبحت مشاعره وأفكاره مركزة حول نقطة واحدة هى البحث عن أصله ! .

وهكذا تمخض الجبل فولد فأراً .

يكشف لنا كل هذا عن ظاهرة عامة فى فكر جويينو . إذ كان اجذاب شخصيته وعمق أفقه العقلى - من ناحية - نتيجة ضرورية لنظريته . فلقد امتلأ بفضل كشفه تميز الجنس الآرى وقيمتها الفريدة القلدة ، بقدر كبير من الحماس . وهو عندما يتحدث عن اللحظة التى ظهر فيها «الجنس الآرى» إلى عالم الوجود لأول مرة فى التاريخ الإنسانى ، كان يصادف مشقة فى العثور على كلمات قوية مناسبة لوصف أهمية هذا الحادث البالغة . فهى لحظة لا تنتمى إلى أحداث هذه الأرض ، ولكنها من الأحداث الإلهية . وهى من المشاهد التى لا تخص البشر وحدهم ، ولكنها تخص الآلهة أنفسهم (٣٨) إنه مشهد خلّاب من مشاهد التاريخ الإنسانى فيما يبدو . فلقد تمخضت عن هذه البداية وفرة من الأمنى والآمال . وإذا اعترفنا بأن الجنس الآرى هو أذكى الأجناس الإنسانية وأسماها ، وأعظمها نشاطاً ، وأنه هو الذى قام بالدور الأول الحقيقى فى مسرحية التاريخ الكبرى ، فإننا سرغم على أن نبالغ فى آمالنا التى نتوقع منه تحقيقها فى سبيل تقدم الحضارة الإنسانية . هكذا بدأ كتاب جويينو بنوع من العريدة الناتجة عن عبادة الجنس الآرى وعشق الذات

(٣٧) مقال « Conclusion générales » الجزء الثانى ص ٥٤٨ .

(٣٨) نفس المرجع - الكتاب الثالث الجزء الأول - ص ٣٧٤ .

وسرعان ما حل شعور عميق بخيبة الأمل محل هذا الشعور الأول . وتحول الشعور المتفائل الأول بغته إلى نوع من الديالكتيك العكسي ، أى إلى شعور مبرح بالتشاؤم . فالأجناس السامية عندما تحقق رسالتها التاريخية ، تقضى على نفسها بالضرورة قضاء محتما . فهي لا تستطيع أن تحكم العالم ، ولأن تنظمه ، بغير اتصال وثيق به . وإن كان هذا الاتصال سيعود عليهم بعواقب وخيمة ، لأنه سيتسبب في حدوث عدوى . ومن ثم فلن يتمخض عن ذلك أى شئ خلاف الوبال على الأجناس السامية ، لأن التعاون بين الأجناس المختلفة يعنى التعايش ، والتعايش يعنى امتزاج الدماء ، وامتزاج الدماء يعنى التدهور والهلاك . فهو بداية النهاية على الدوام . إن ما يترتب على زوال نقاء الأجناس هو تعرض قوتها للوهن ، وعجز قدرتها على التنظيم ، وبذلك تصبح الأجناس السامية ضحية لعملها ، وتعرض لاستعباد عبيدها .

واستخلص جوبينو في نهاية كتابه نتائج عامة في مبادئ هذه النظرية ، ولاح له في الخيال صورة أخرى من سيعيون على الأرض ، وتوهم أن ما سيحدث في هذه الآونة هو اكتمال تدهور الأجناس السامية ، وزوال كل فوارق بين الأجناس ، واختفاء الأساس الذى تركز عليه التاريخ الإنسانى من الوجود . وما من شك في أن الناس سيعيون سويا في سلام ووثام ، ولن ينشب بينهم أى خلاف ، وإن اختفى من جهة أخرى كل نشاط وميل إلى المغامرة ، وتعبير عن إرادة الغزو والسطو . وستحقق مثل المساواة التى ينادى بها زعماء الدهاء المحدثون ، وإن كانت الحياة الإنسانية ستفقد كل المقومات التى تجعلها جديرة بالحياة . إن الناس سيعيون في سعادة ووثام مثل قطيع من الماشية أو الجاموس . وسيعقب هذا الطور من السبات والقناعة طور آخر من الغيوبة ، يعقبه في النهاية تبرد وركود كاملان . ولم يتردد جوبينو حتى في تقدير الفترة التى ستستغرقها هذه الأطوار المختلفة . وقرر مضى العصر الذى تميزت فيه الحياة بقوتها وعنفوانها ، منذ أمد بعيد ، وأننا نمحيا الآن في حالة تضعضع وإنهاك . وربما أمكن للجنس البشرى مواصلة حياته التافهة المتعسة بضع مئات من السنين ، وإن كان مصيره قد تقرر ، ونهايته محتمة .

هذه هي آخر كلمة في نظرية جوينو . وتمثل في الحق خلاصة عمله بأسره . ولقد ساقنا جوينو في العبارات الأولى من كتابه بالفعل إلى هذا النهاية . لعبادة الأجناس عند جوينو هي أسمى صور العبادة . فهي مرادفة لعبادة الإله الأسمى . على أن هذا الإله لم يكن معصوما ولا خالدا . إنه على عكس ذلك قابل للفناء . فلم ينس جوينو حتى في الحظات نشوته المصير المحتوم وهو تعرض الآلهة للأفول ، وأن أفولهم محتم في النهاية .

ويقول جوينو في هذا الصدد : « إن سقوط الحضارات هو أهم ظواهر التاريخ وأكثرها غموضا في الوقت نفسه . إنها كارثة ، تبعث الفزع في النفس وإن كانت تتصف بنجانب من الخفاء والهول ، بحيث لا يكلل المفكر عن النظر إليها وعن دراستها والتنقيب عن أسرارها . . . ونحن مرغمون على الاعتقاد في وجود جرثومة النهاية المحتمة محتبئة كامنة في أي مجتمع من الناس مهما ظهر من توثق في شبك العلاقات الاجتماعية التي تحميه . ولكن ما هي هذه الجرثومة ، وما هو مبدأ الموت ؟ وهل هو يخضع لقواعد مطردة : كما هو الحال في نتائجه ؟ . وهل يرجع اختفاء كل الحضارات إلى نفس السبب » (٣٩) . ونحن الآن نرى الإجابة أمام أعيننا . والنتيجة ليست اتجاها تشاؤميا عميقا فحسب ، ولكنها اتجاه كامل نحو السلبية والعلمية . لقد اتجه جوينو إلى محو كل القيم الإنسانية ، وقرر التضحية بها في سبيل إله جديد ذو غول العنصرية ولكن هذا الإله كان إلها فانيا ، موته يعنى فناء التاريخ والحضارة الإنسانية ، لأن مصيرهما مرتبط بمصيره .

١٧ - هيجل

تأثير فلسفة هيجل على تطور الفكر السياسى الحديث

ليس هناك أى مذهب فلسفى آخر قد أحدث تأثيرا قويا باقيا على الحياة السياسية مماثلا للتأثير الذى أحدثته ميتافيزيقة هيجل . ولقد وضع جميع عظماء الفلاسفة قبله نظريات فى الدولة ، حددت اتجاه الفكر السياسى ، ولكن دورها فى الحياة السياسية كان دورا متواضعا . فهى تنتمى إلى عالم « المثل » و « الأفكار » ، لا إلى العالم السياسى « الفعلى » . وطالما شكوا الفلاسفة من هذه الحقيقة . فكتب كانط بحثا خاصا حاول فيه دحض القول « بأن ما يصبح من الناحية النظرية ، لا ينطبق على الحياة العملية » . ولكن ضاعت كل هذه المحاولات هباء . وبقيت الهوة التى تفصل الفكر السياسى عن الحياة ، ولم يفلح أحد فى اجتيازها . ونوقشت النظريات السياسية فى حماس ، وهوجمت ودفع عنها ، وأثبتت أو رفضت . غير أن الأثر الذى ترتب على ذلك فى صراعات الحياة السياسية - فى حالة حدوثه - كان أثرا واهنا .

ونحن نصادف موقفا مختلفا للغاية عند دراسة فلسفة هيجل . فلقد نظر إلى منطق هيجل وميتافيزيقيته فى البداية كاقوى معاقل مذهبه ، وإن كان المذهب قد تعرض لاعنف الهجمات من هذه الناحية . وبعد صراع قصير الأمد ، بدا وكأن هذا المنطق وهذه الميتافيزيكا قد استطاعا اثبات نجاحهما . على أن الهيكلية قد استطاعت أن تبعث ثانيا فى ميدان الفكر السياسى ، لا فى ميدان الفكر المنطقى أو الميتافيزيقي . إذ ندر وجود أى اتجاه سياسى واحد استطاع أن يفلت من تأثير مذهب هيجل السياسى . فلقد بينت كل المذاهب السياسية الحديثة التأثير الدائم للمبادئ التى وضعها هيجل لأول مرة ، فى كتاب فلسفة القانون وكتاب فلسفة التاريخ .

وتكلف هذا النصر مع ذلك غاليا . أو اضطرت الهيكلية إلى دفع ثمن

انتصارها . فلقد استطاعت توسيع نطاق تأثيرها في الحياة العملية ، ولكنها فقدت وحدتها وتوافقها الباطنيين . فهي لم تعد مذهبا متجانسا واضحا في الفكر السياسي . ورجعت مذاهب وشيع مختلفة إلى هيجل . ولكنها عمدت في الوقت نفسه إلى تفسير مبادئه الأساسية تفسيرات متعارضة مختلفة . وبدأت هذه المبادئ أشعثا متناثرة من التركة التي تركها الفيلسوف هيجل . ويمكننا أن نطبق على نظرية هيجل في السياسة قول شيلر في تمهيد رواية فالنشتاين : « تعرضت صورته للأضطراب بفضل الحب والكراهية ، ولذا بدت له صور متنوعة في التاريخ » لقد قامت البلشفية والفاشية والاشتراكية الوطنية (النازية) بفتيت مذهب هيجل وتمزيقه أربا . ولا يتقطع الشجار بين هذه المذاهب حول التركة الباقية من الغنيمة . ولم يعد هذا الشجار مجرد صراع نظري . فإن له آثارا سياسية كبيرة .

وانقسم شراح هيجل منذ البداية إلى معسكرين . وبين المعسكر الهيجلي اليميني ، والمعسكر الهيجلي اليساري صراع لا ينتهي . ولم تسبب هذه المشاحنات نسبيا في أي أذى ، عندما اقتصر أمرها على الخلاف بين المدارس الفلسفية . ولكن الموقف تغير كل التغير في عشرات السنين الأخيرة . فإن موضع الخلاف في الوقت الحالي هو شيء جد مختلف عن الخلافات السابقة . لقد تحول النزاع إلى نزاع مرير . وأثار أحد المؤرخين حديثا سؤال حول موقف النزاع بين الروس والألمان الغزاة سنة ١٩٤٣ ، « وهل يعد نزاعا بين الجناح الأيسر للمدرسة هيجل (١) ، والجناح الأيمن منها ؟ » . وربما بدا في هذا المثل صورة مبالغ فيها للمشكلة ، ولكنه يمثل جوهر الحقيقة .

ولن نستطيع عند دراسة فلسفة هيجل اتباع نفس النهج الذي أتبعناه في حالة سائر المفكرين . وربما أمكننا أن نأمل في إدراك طابع نظرية أفلاطون في المعرفة أو فلسفة أرسطو الطبيعية ، أو نظرية كانط في الأخلاق ، إذا اقتصرنا

(١) أنظر « هولبورن » Hajo Holborn - علم التاريخ The Science of History ضمن كتاب The Interpretation of History تحت إشراف « ستراير » - « برنستون » ١٩٤٣ - ص ٦٢ .

على تحديد النتائج الأساسية التي اهتدى إليها هؤلاء الفلاسفة . أما في حالة مناقشة مذهب هيغل ، فإن يكون مثل هذا التحديد كافيا على الإطلاق .

ويتساءل هيغل في مقدمة كتابه ظاهريات الروح : « هل هناك تعبير عن الحقيقة الكامنة في أى عمل فلسفى يمكن مصادفته ، أفضل من غايته ونتائجه . وهل هناك طريقة يمكن بها معرفة هذه الغاية وهذه النتائج أفضل من بيان اختلاف هذه الأعمال عن الأعمال التي تم انشاؤها في نفس الميدان وفي نفس العصر ؟ ولو أمكن إعتبار هذا الإجراء شيئا أكثر من مجرد بداية للمعرفة ، ولو أمكن إعتباره معرفة فعلية بماهية المذهب الفلسفى ، سيتحتم حينئذ علينا القول بأن هذا الإجراء كان طريقة للهروب من نقطة البحث الأصلية إذ لا يمكن للموضوع الحق أن يستوعب في غايته ، كما لا يمكن القول بأن النتيجة التي تم الإهتمام إليها مساوية للعمل المشخص ذاته . فلا بد من وجود النتيجة إلى جانب عملية الإهتمام إليها . . . أن النتيجة وحدها لا تزيد عن جثة المذهب ، بعد تجريده من الاتجاه الموجه له . . . وبدلا من أن يتمكن أى اتجاه من هذا النوع إلى الإحاطة بالموضوع ذاته ؛ فانه يظل بعيدا عنه كل البعد . . . إن أيسر سبيل يمكن إتباعه هو تقرير الأحكام عن الأشياء ذات المضمون الجوهرى الصلب . وأصعب من ذلك العمل على إدراكه . أما الأصعب من ذلك فهو القيام بالأمرين معا ، والقيام بعرض نسقى فلسفى له (٢) » .

تفسر هذه الصعوبة أسباب الاختلاف في تفسير فلسفة هيغل . ونحن إذا اخترنا أى خاصة معينة ، سنرى أنه من السهل — بل ومن المحتم — أن نصادف نقيضا لها . ولم يخش هيغل هذه التناقض . فلقد رآها دليل حيوية الفكر التأملى والحقيقة الفلسفية ، وتصدى المرة تلو الأخرى لمبدأ الهوية ، ومبدأ التناقض . وذكر أنه لا يصح وصف هذا المبدأ بأنه

(٢) هيغل : « فنومولوجية الروح » — ترجمة « بابل » — لندن — ماكيلان ١٩١٠ — الطبعة الثانية جورج ألين ١٩٣١ . الجزء الأول .

غير صحيح . ولكنه مبدأ ضرورى مجرد فحسب ، ومن ثم فإنه يكون مبدأ ضحلا ، لأن ما نصادفه فى الواقع هو هوية نقيضين .

وكل دعوى حتى فى فكر هيجل السياسى ذاته يعقبها نقيض لها ، ومن هنا كان تحديد المذهب السياسى اعتمادا على عبارة مردودة أو جملة مأثورة ضربا من المحال . وكان هيجل يردد القول دائما بأنه فيلسوف الحرية ، و قال فى كتاب فلسفة التاريخ : « وكما تعد ماهية المادة هى الجاذبية كذلك يمكننا القول من جهة أخرى بأن جوهر الروح ، أو ماهيته ، هو الحرية . أن الجميع على استعداد لإقرار المذهب القائل بأن الروح تتصف بالحرية الى جانب اتصافها بخصائص أخرى . ولكن الفلسفة قد عرفتنا باعتماد جميع خصائص الروح أو وجودها على الحرية . فمن النتائج التى اهتمت إليها الفلسفة التأملية القول بأن الحرية هى حقيقة الروح الوحيدة (٣) » .

وكان خصوم هيجل على يقين بأن هذا الوصف لم يكن وصفا حقيقيا للمذهب ، بل كان وصفا كاريكاتوريا له . وذكر الفيلسوف فريس Fries إن نظرية هيجل فى الدولة قد نمت « فى دساكر العبودية ، لا فى حدائق العلم » وشعر جميع الأحرار الألمان نفس الشعور ، وتحدثوا على نفس النحو . فلقد رأوا فى مذهب هيجل حصنا وطيدا للرجعية السياسية . وبدا هيجل فى نظرهم أخطر عدو للمثل الديموقراطية .

ويقول روبرت هايم فى كتاب (هيجل وعصره) : « بقدر ما أستطيع أن أرى يتصف كل ما قاله هوبز أو فيلمر أو شتال بانتفتح نسبيا ، بالمقارنة بالعبارة الشهيرة التى ذكرها هيجل فى تمهيد كتاب فلسفة القانون وقال فيها أن كل واقعى معقول . وليس هناك ما يستحق اللوم أو ينحسب ضرره فى القول بحرية العناية الإلهية المطلقة ، أو فى نظرية الطاعة المطلقة

(٣) محاضرات فى فلسفة التاريخ ترجمة « سيرييه » لندن « هنرى بون ١٨٥٧ »

بالمقارنة بالمذهب المفزع الذى دعا إليه هيجل والذى أضفى على الحياة الإنسانية مثل هذه المسحة الغيبية » (٤) ...

ولكن علينا أن نواجه مشكلة كبرى ، فكيف تيسر للمذهب فلسفى يضيف مثل هذه المسحة الغيبية على الحياة الإنسانية أن يصبح من أعظم القوى الثورية فى التاريخ السياسى الحديث ؟ وكيف أمكن فجأة رؤية مذهب هيجل بعد وفاته من زاوية بعيدة الاختلاف ، وكيف استعمل على نحو مختلف ؟ . فلقد تحول فيلسوف الدولة البروسية إلى أستاذ لماركس ولينين ، وأصبح رائدا للديالكتيكية الماركسية . وهيجل غير مسئول عن هذه التطور . ومن المؤكد أن هيجل كان يرفض أغلب النتائج المستمدة من مقدمات نظرياته السياسية . وكان يحكم أخلاقه وسلوكه الشخصى يعارض كل حلول متطرفة . فهو من المحافظين الذين يعترفون بسلطان التقاليد . وبدأت العادة عنده دعامة الحياة السياسية ، وأشاد هيجل فى كتاباته الأولى (بالمدينة الدولة) عند اليونان وبالجمهورية الرومانية ، ومجدهما باعتبارهما من المثل العليا . وحرص على الدوام على الدفاع عن نفس هذه النظرة . فهو لم يعترف بوجود أى نظام أخلاقى أسمى من النظم المعتمدة على العادات (٥) .

هنا يمكننا أن ندرك الاختلاف الأساسى بين « مثالية » هيجل ومثالية افلاطون . فلقد كان افلاطون يتحدث كتلميذ لسقراط ، ويتشبه بمطلب سقراط ، الخاص بمسئولية الفرد . وبدأ العرف والعادة فى نظره من الأباطيل . فنحن لن نستطيع العثور فى التقاليد أو الروتين على مبادئ أية حياة سياسية حققة . فان هذه المبادئ لا تستند على « الظن الصحيح » ، ولكنها تستند على

(٤) « هايم » R. Haym — Hegel und seine Zeit (هيجل وعصره)

برلين جارتير ١٨٥٧ . ص ٣٦٧ « هورديرون » The Ethical Theory of Hegel

« النظرية الأخلاقية لهيجل — دراسة فى فلسفة الأخلاق — أكسفورد ١٩٢١ — ص ٦٣ . »

(٥) Rechts philosophie (فلسفة القانون ١٥١) . الترجمة الانجليزية .

— أخلاقيات هيجل — مختارات من فلسفته الأخلاقية جمعها Machbride Sterret (بوسطون)

ص ١٤٢ . — الترجمة الانجليزية الكاملة للكتاب . (لندن . بل ١٨٩٦ ص ١٦١) .

المعرفة episteme أو تلك الصورة الجديدة من الفكر العقلي ، والوعي الأتلاقي ،
التي اكتشفها سقراط .

وليس العقل عند هيجل من هذا الطراز الأفلاطوني . فهو يقول ، « الواقع
أن فكرة العقل المدرك الذي يعي ذاته لن تتحقق بالفعل إلا بالنسبة للدولة .
ويبدو العقل هنا جوهرًا كليًا منسابًا . . . وينقسم في نفس الوقت إلى أكثر
من الكائنات المستقلة كل الإستقلال . . . وتعني هذه الكائنات ذاتها ككائنات
فردية مستقلة مع مراعاة تنازها عن هذه الفردية المعنية وتضحيتها بها ، نتيجة
لإدراكها أن هذا الجوهر الكلي هو روحها وماهيتها (٦) » .

فالإنجاء ' المحافظ لذن هو من أهم السمات التي تميزت بها نظرية هيجل
الأخلاقية . على أن هذا الاتجاه ليس كل شيء . أنه مجرد ناحية جزئية ،
تمثل أحد الجوانب فحسب . وعلينا ألا نخطئ ونعتبرها مساوية للكل . ونحن
نصادف في نظرية هيجل السياسية وفلسفته في التاريخ خليطًا عجيبًا من اتجاهين
متقابلين . فلقد حاول هيجل الإحاطة بالعالم التاريخي في شموله ، وتحدث عن
الحضارة الشرقية في الصين والهند ، كما تحدث عن الحضارات اليونانية والرومانية
والجرمانية . أن ما أراد هيجل الكشف عنه في ملهيه لبس روح شعب بالذات ،
ولكنه قصد الكلام عن الروح الكلية أو روح العالم . « أن عبقرية الشعوب
كأنكار مشخصه تستمد حقيقتها وطابعها من الفكرة المطلقة . فهي تهيئ بالعرش^٦
الذي تترع عليه روح العالم كمنقلة لإرادتها ، وكشاهدة على مجدها ، وتنصح
عن نفسها كروح للعالم ، في حاجتها للعودة إلى ذاتها ؛ وفي معرفتها الواعية
بوجودها ورسالتها في الحرية (٧) » .

على أن هيجل في مذهبه السياسي وفي سياسته العملية ، لم يكن قادرًا
على الاضطلاع بهذه المهمة الجامعة الشاملة . وأكد هو دائمًا القول بعدم قدرة
الفيلاسوف على تحاشي قصور عالمه الحاضر . و « العالم الحاضر » الذي عاش

(٦) فنومنولوجية الروح - الترجمة الانجليزية الجزء الأول ص ٢٤١ .

(٧) « فلسفة القانون » ٣٠٢ - ترجمة « ستريت » Sterrett ص ٢١٠ .

فيه هيجل ، كان عالماً ضيقاً بعض الضيق : فهو خاضع لآحوال جرمانيا وبروسيا . وبدأ هيجل حياته المانيا وطينا . وكان عظيم الإهتمام بمشكلات عصره وبلده . وتناول هيجل في إحدى نشراته السياسية الأولى التي كتبها سنة ١٨٠١ الكلام عن دستور المانيا . وقال أن حياة المانيا السياسية تقترب من أزمة خطيرة ، وأنها فقدت قوتها وكرامتها . واقتنع فيما بعد ، أى بعد حرب التحرير بأن أزمة المانيا السياسية قد اهتدت إلى حل لها . ولما كانت بروسيا هى التى قامت بالدور الرئيسى فى هذا الحل ، لذا تركزت آماله وأفكاره منذ ذلك العهد على الدولة البروسية . واضطر هيجل عند بحثه هذه المشكلات السياسية الفعلية إلى زيادة تحديد اتجاهه الفلسفى العالمى . فانتقل من هذه النزعة العالمية إلى القومية ، وإن كان قد انتقل أيضاً إلى نوع من « الإقليمية » و « المحلية » ، بل لقد ترك نفسه على سجيته فى مقدمة كتاب فلسفة القانون ، ونفس عن مشاعره الشخصية ، وذكر النواحي التى ينفر منها ويفضلها .

من هذه الناحية تعد صورة المذهب الهيجلى أسمى بكثير من مضمونه . فلقد ظل أثره باقياً أمداً طويلاً بعد أن مات هيجل ، وبعد أن تداعت ميتافيزيقيته ، وأصبح من بين القوى الفعالة التى أثرت فى تقدم الفكر السياسى خلال القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك العهد ، تحررت « صورة » هذا المذهب من كل المؤثرات الشخصية السياسية التى أثرت فى نظرية هيجل السياسية ، بل لقد أحدثت هذه « الصورة » فى أغلب الأحيان تأثيراً مضاداً لهيجل ذاته . فلقد تعارضت مع جانب من أرسخ معتقداته السياسية وأعزها إلى قلبه ، كما أضعفت من تأثيرها . ويتوافق هذا الاتجاه فى أغلب الظن مع الطابع العام لمناهجه الديالكتيكى ، لأن الفكر يظهر على الدوام مثل هذا الطابع المزدوج . فهو يشبه تمثال الاله « جانوس » فى الأساطير اليونانية فى قدرته على النظر إلى الأمام وإلى الخلف . وكل خطوة جديدة فى العملية الديالكتيكية تحتوى على كل الخطوات السابقة لها ، وتحفظ بها . فلا وجود لأى تغيير فجائى ، ولا تقطع فى الاتصال . والاستمرار مصحوب من جهة أخرى بالضرورة بجانب من الفسخ واللغاء ، وكل ما يظهر إلى هذا الوجود اعتماداً على عملية ديالكتيكية لا يكتسب حقيقته وقيمته

إلا بوصفه لحظة عابرة (متلاشية) فهو باق كعنصر متكامل . وإن كانت حقيقته المنفصلة تتعرض للتلاشي . أن على كل وجود مناه أن يتلاشى . حتى يفسح مكانا لأشكال جديدة أكثر تنصافا بالكمال .

ولا تتوافق مثل هذه الفكرة مع ذلك مع الاتجاه المحافظ الذي عبرت عنه عبارته التي أضفت على الحياة الانسانية مثل هذه المسحة الغيبية . وعندما ازداد هيجل في آخر مراحل حياته استسلاما لهذا الاغراء ، فانه سلك سلوكا متعارضا مع روح مذهبه . فلقد اتجه إلى تأكيد النظرة المقابلة في أحد أبحاثه المبكرة : « اتجاه العلم في النظر إلى القانون الطبيعي - ١٨٠٢ » ووصف في هذا الكتاب تاريخ العالم بانه مأساة أخلاقية كبرى ، يمثلها «المطاق» مع نفسه . أن الروح المطلقة مسيرة على الدوام إلى ولادة نفسها في صورة موضوعية ، وإلى الخضوع للمعاناة والموت ، والنهوض من الرماد لكي تتحقق مجددا جديدا والإلهي من حيث مظهره وموضوعيته له طبيعة مزدوجة . وتمثل حياته الوحدة المطلقة بين هاتين الطبيعتين . غنى عن البيان أن ليس هذا الاتجاه مجرد اتجاه محافظ يتبع التقاليد ، ولكنه على نقیض ذلك تماما (٨) .

علينا إذا أردنا فهم الطابع الحق لنظرية هيجل السياسية أن نجعل هذه المشكلة تنعكس على نطاق أوسع . فلا يكفي دراسة آراء هيجل الخاصة بالمشكلات السياسية المشخصة ، فان هذه الآراء ذات أهمية شخصية وليست فلسفية . ولقد قال هيجل في إحدى نكاته المعروفة Die Meinung ist mein « أن الرأي مسألة خاصة بي وحلي » . وليس ما يهم هنا المعتقدات الشخصية السياسية ، ولكنه الاتجاه الذي اتبعه الفكر السياسي الذي ترتب على مذهبه . فما أثبت أهمية أساسية ، وظل يثير الاهتمام ، وأحدث أثرا باقيا هو طريقة التساؤل التي جاء بها هيجل ، لا الإجابات التي عرضها . ولكننا إذا أردنا

(٥) Aufgehobenes

(٨) Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (كتابات هيجل

السياسية وفي فلسفة القانون - جمعها جورج لاسون) الجزء الثاني من أعمال هيجل الكاملة (لايزج نيلكس مايير ١٩١٣ ص ٢٨٤) .

توضيح هذه النقطة ، وانصاف فكرة هيجل السياسية انصافاً كاملاً ، فان علينا أن نزيد أفقنا اتساعاً ، بالرجوع إلى الأسس الأولى لفلسفة هيجل .

الأساس الميتافيزيقي لنظرية هيجل السياسية

مشكلة الدين ومشكلة التاريخ هما المركزان الفكريان للمذهب هيجل . فلقد كانا منذ البداية أكبر الجوانب وأقواها التي عني بها مذهبه الفلسفي ، وتركز عليها . ونحن إذا درسنا كتابات هيجل الأولى ، فاننا لن نستطيع إلا فيما ندر إقامة حد فاصل بينهما (٩) . فهما ممتزجان كل منهما بالآخر ، وتتألف منهما وحدة لا تنقسم ، ونستطيع أن نصف اتجاه فكر هيجل الأساسي بالقول بأنه كان متأثراً بالتاريخ في كلامه عن الدين ، ومتأثراً بالدين في كلامه عن التاريخ .

وأدى ذلك على الفور إلى ظهور إحدى مشكلات الدين العتيقة والعسيرة في مظهر جديد . فلقد تناول المفكرون القدامى والمحدثون مشكلة الصلة بين الشر ووجود الله من زوايا مختلفة . وأثبت الرواقيون والأفلاطونيون الجدد ولايبنتز كيفية الجمع بين العناية الإلهية والشر الفزيقي والشر الأخلاقي . ورفض عصر التنوير أغلب هذه الحلول اللاهوتية ومع هذا فقد استمر تركيز الاهتمام الفلسفي العام حول هذه المسألة . فهي تمثل محور النزاع بين فولتير وروسو . وصرح هيجل ببطلان كل البراهين المستخدمة في هذا الخلاف . فعلى ألا نلتمس العذر أو نبحت عن مبرر للشر الفزيقي والأخلاقي . فليس الشر واقعة عابرة : إنه قد ترتب بالأحرى على طابع الواقع ، أو من نفس تعريف الواقع . والفصل بين القطب الموجب للواقع والقطب السالب أمر دال على السطحية والتعسف .

ورغم هذا فلم تخف المشكلة القديمة لتبرير وجود الشر . إن الأمر على عكس ذلك : إذ كان هيجل مقتنعا بأنه أول من أدرك المشكلة

(٩) Hegel Theologische Jugendschriften — الكتابات الأولى لهيجل في اللاهوت .

« نوبنجن » ١٩٠٧ .

في صورتها الصحيحة ، واعتقد في وجوب إعادة تحديد السؤال . وأن علينا أن نكتشف معنى فلسفيا أعمق وراء معناه الديني واللاهوتي . وهذه هي المهمة التي قرر هيجل النهوض بها في كتابه عن فلسفة التاريخ . إن التاريخ بوجه عام يمثل اتجاه الروح في الزمان ، كما تمثل الطبيعة مظاهر الفكرة في المكان .

ويقول هيجل في محاضراته عن فلسفة التاريخ : « شاع في وقت ما ادعاء الإعجاب بحكمة الله ، كما تفصح عن نفسها في الحيوانات والنباتات والأحداث المنعزلة . على أننا إذا سلمنا بالقول بأن العناية الإلهية تكشف عن نفسها في مثل هذه الأشياء والموجودات : فلماذا لا تكشف عن نفسها أيضا في التاريخ العالمي ؟ . لقد احتسبت هذه الفكرة موضوعا كبيرا للغاية ، بحيث لا يصح النظر إليه على هذا الوجه . ولكن الحكمة الإلهية — يعنى العقل — واحدة متماثلة في العظيم والحقير على السواء . إن علينا ألا نتخيل الله ضعيفا غير قادر على ممارسة حكمته على نطاق واسع إن الأسلوب الذي تتبعه نظرتنا إلى هذا الموضوع تتبع من الناحية المنهجية الطريقة الميتافيزيقية التي حاول لا يبتتر اتباعها حتى يستطيع تفسير معنى الشر الموجود في العالم ، وحتى يمكن التوفيق بين الروح العاقلة وحقيقة وجود الشر . حقا إن مثل هذه النظرة التوفيقية ليست مطلوبة بالحاج في أى مجال آخر أكثر من التاريخ العالمي . ولا يمكن بلوغها إلا إذا اعترفنا بقيام وجود موجب ، يقوم فيه العنصر السالب بدور ثانوى ويقهر فيه الباطل (١٠) . » وأكد خصوم هيجل أن مثل هذا التوافق الذي يحدث في التاريخ والذي قصده هيجل هو زيف فحسب . وبدت هذه الفكرة في نظرم مجرد تفاؤل ضحل . وقال شوبنهاور الذي تعد فلسفته طرف تقيض لفلسفة هيجل : إن مثل هذا التفاؤل لا يدل على الحمافة فحسب ، ولكنه أمر فظيع وبشع ، وإن كانت مثل هذه النظرة تدل مع ذلك على إساءة فهم واضحة لفكرة هيجل . فلم ينكر هيجل الشرور أو التعاسة والجرائم الكامنة في التاريخ الإنسانى ، كما أنه لم يحاول تخفيف وطأة هذه الشرور ، أو تبريرها . واعترف في هذا الصدد بكل الحجب التي ساقها

(١٠) محاضرات في فلسفة التاريخ ص ١٦ .

المذاهب المتشائمة . وذكر أن ما ندعوه بالسعادة إنما ينتمى إلى مجال الغايات الجزئية . وقال في هذا الشأن : « سعيد من يكشف وجود تلازم بين حاله ، وخلقه وادته وأوامه . ويستطيع أن يستمتع بنفسه على هذا الحال . ليس تاريخ العالم مسرحا للسعادة . إن فترات السعادة هي الصفحات الخاوية في هذا التاريخ ، لأنها عنصر توافق تعطل فيها النقائص . والتاريخ بغير نقائص يصبح خاليا من الحياة ويفقد معناه وغايته . أن ما نبحث عنه في تاريخ البشر ونستمتع به ليس سعادة الإنسان، ولكن كفاحه ونشاطه» (١١) .

ومن هنا جاء تألف العالم التاريخي ، الذى وعدنا به هيجل بعيد الاختلاف عن كل محاولات لايبنتز . فلقد أكد هيجل حقيقة الشر الفيزيائى والأخلاقي ، بدلا من أن يستبعده أو يتجاهله . وهو لا يذكر أن لإرادة الفرد قدرة على اشباع غاياتها في العالم الموضوعي ، لأن مثل هذا المطلب — كما قيل — أمل تافه . إن الواقع لا يخضع لرغباتنا وشهواتنا الشخصية . إنه مصنوع من مادة صلبة ، ويتبع قوانين صارمة . ولو أردنا تحقيق غاياتنا في الواقع ، فإن هذا لن يتمخض عن غير خيبة الأمل ، وسيؤدى إلى الشعور بالتباعد الكامل بين العالم الدائى والعالم الموضوعي . ولكن هذا التباعد ذاته يفصح عن نفسه في صورة أكثر خطورة في نزعة أخرى من نزعات الفكر . فلقد نصحتنا جميع المذاهب المثالية ، من أفلاطون إلى كانط ونيشه ، بالهروب من الواقع إلى نظام أعلى وأسمى . وأنشأوا نظاما أخلاقية متعارضة مع عالمنا التجريبي . وقال كانط : « لا شيء يمكن تصوره في العالم ، أو حتى خارجه ، يمكن أن يدعى بالخير بغير تخصيص ، باستثناء الإرادة الخيرة » . ولكن ما الذى تعنيه مثل هذه الإرادة الخيرة أو الأخلاقية ؟ . إنها لا تتصف بطابعها الجزئى ، ولكنها إرادة كلية ، وإن كانت كليتها قد ظلت مجردة تماما . فما جعلناه معارضا هنا للعالم الفعلي ، عالم التجربة الإنسانية، ذو مطلب أخلاقي صورى . إننا لم ننظر للعالم كما هو ، بل كما ينبغي أن يكون . إن هذه النظرة عالية وسامية — فيما يبدو — لأنها تعنى أننا لم نمد نغنى بمصالحنا الشخصية، وأننا على استعداد للتضحية

بكل هذه المصالح في سبيل الواجب . على أننا إذا طبقنا هذه الغيرية الأخلاقية على الواقع ، سنرى أنها ستؤدي إلى نفس خيبة الأمل . كـرغباتنا الفردية الأنانية سواء بسواء . فإن اتجاه أحداث العالم يتعارض بالضرورة وعلى الدوام مع مطالبنا الأخلاقية . ولا يقبل وعينا خيبة الأمل هذه . ولكننا بدلاً من أن نتهم أنفسنا . فاننا نتهم الواقع . ويتجه هذا التباعد إلى ما هو أبعد من ذلك بحيث يدفعنا إلى مهاجمة النظام العقلي للأشياء . وإلى تخطيحه .

ووصف هيجل هذا الدمار في فصل شهير من كتاب ظاهريات الأرواح تحت عنوان « قانون القلب وخيل الافتتان بالنفس » . ومن الواضح أنه كان يفكر حينئذ في الثورة الفرنسية التي بدأت بأسمى مثل أخلاقية (الحرية والاخاء والمساواة) ، وانتهت بحكم الإرهاب . ولما نشبت الثورة الفرنسية أعلن « قانون القلب » مبدأ أخلاقياً سامياً . غير أن الواقع قد اعترض هذا المبدأ ، كما اعترضته سنن الحياة المريرة التي تعارضت مع « قانون القلب » . ومع الإنسانية التي تعاني من هذه السنن . وأصبحت أول مهمة أساسية هي مهاجمة هذا الواقع . « إن ما ترتب على ذلك هو أنه لم يعد هناك محل للأحوال السخيفة الحمقاء السالفة التي لم تكن بالمطالبة بأي شيء خلاف الامة . أن المبدأ يمثل الحماس التابع من غاية سامية ، تتحقق متعتها عندما تعرض أعظم مميزات طبيعتها ، وعندما تحقق صالح البشر . . . حينئذ يحقق الفرد قانون القلب ، ويصبح هذا القانون سنة عالمية » . على أننا إذا شرعنا في فرض هذا القانون على العالم الفعلي ، وإذا أردنا تنفيذ غايتنا ، فاننا سنضطرم بأقوى العوائق ، وأعنفها . ونحن لن نستطيع التغلب على هذه المقاومة بغير نسخ للأوضاع التاريخية . وبذلك فبدلاً من أن يصبح « قانون القلب » مبدأ إنشائياً ، أي مبدأ يؤكد النظام الأخلاقي الحق ، ويشبهه ، فانه سيصبح مبدأ مدمراً هداماً . ولقد مجدت الثورة الفرنسية هذا الدمار « ونظر إلى تحقيق الغايات المباشرة للطبيعة الفوضوية على أنه إفصاح عن روح سامية . ومحاولة لتحقيق صالح البشر » . « وعندما يعبر قانون القلب عن هذه اللحظة من لحظات الدمار الواعي ، فانه يثبت ما فيه من انحراف باطنى ، ويشب اندفاع

الوعى نحو الهوس : وأن ماهيته هي لا ماهية ، وحقيقته لا حقيقة (١٢) «
وكانت محاولة التوفيق التي حاولها هيجل في فلسفة التاريخ إتجاهها فكريا
من نوع مختلف . فلقد قبل الأوضاع على علاتها ، ورأى أنها قد تضمنت
جوهرها أخلاقيا حقا . ولم يحاول هيجل أن يستبعد من العالم التاريخي الشرور
أو التعاسات أو الجرائم . فلقد اعتبر كل هذه الأمور مسلما بها . ورغم
هذا فانه قد اتجه إلى الدفاع عما في هذا الواقع من مرارة وعناء . ولا تبدو
الشرور من وجهة نظر الفكر التأملى وقائع عرضية أو ضرورات قاسية .
لأنها ليست بالشيء المعقول فحسب، ولكنها تمثل هذا العقل في حالة تجسسه
وتحققه بالفعل . ولكن علينا أن نفهم كلمة العقل على أنها « العقل العبدى »
عند كانط . فهو ليس مجرد مبدأ صورى مجرد أو مطلب أخلاقى مثل
صيغة الأمر الجازم التي تحدث عنها كانط . إن ما يعنيه هيجل بالعقل هو
العقل الذى يحيا فى العالم التاريخى وينظمه . « إن البصيرة التى تقودنا إليها
الفلسفة هي أن العالم كما ينبغي أن يكون — أى الخير الحق — والعقل الإلهى
الكللى ليس مجرد تجريد ، بل هو مبدأ حيوى قادر على تحقيق ذاته. وتسعى
الفلسفة لاكتشاف المعنى الجوهرى والجانب الحق فى الفكرة الإلهية ، كما
تسعى لتبرير واقعية الأشياء التى ينظر إليها فى ازدراء شديد (١٣) » .

ولكن كيف استطاع هيجل القول بأن كل المفكرين الفلسفيين الذين
سبقوه قد حطوا من « القدرة الجوهرية للعقل » ؟ ألم يكن أغلبهم (أفلاطون
وأرسطو ولايبنتز وكانط) من العقلايين الراسخين ؟ وكيف استطاع
هيجل اتهام عظماء المفكرين الدينيين (أغسطين وتوما الأكوينى وباسكال)
بعدم فهم ما تعنيه « العناية الإلهية » ؟ لن يفهم كل هذا إلا إذا راعينا
الاتجاه الخاص الذى اتبعته فلسفة هيجل فى الدين وفلسفته فى التاريخ .

إن الفكرة الأساسية التى اعتمدت عليها فلسفة هيجل هي التركيب بين
عنصرين : العنصر التاريخى والعنصر الدينى ، وإثبات ما بينهما من تضاد

(١٢) فونولوجية الروح — الترجمة الانجليزية (١) — ٣٥٩ ، ٣٦٣ .

(١٣) فلسفة التاريخ ص ٣٨ .

وتفاعل متبادل . وكان هيجل مقتنعا بأنه أول من أدرك هذه التبعية المتبادلة في ضوءها الصحيح . فلقد اتسم تاريخ الميتافيزيقا من عهد أفلاطون إلى كانط بفرقة الأساسية بين العالم الحسى والعالم العقلى . ولم يتفق الفلاسفة على تحديد صلة المعرفة الإنسانية بهذين العالمين . فلقد كان أفلاطون مقتنعا بأنه لا يمكن الاهتداء إلى الحقيقة والواقع إلا في عالم المثل أو الصور . فنحن لن نستطيع أن نهتدى إلى الحقيقة في عالم الظواهر ، لأن ما نصادفه فيه ما هى إلا أشباح شاردة . غير أن كانط قد اتجه اتجاها متفائلا ، وجعل المعرفة الإنسانية مقصورة على نطاق العالم التجريبي . وقال في ذلك : « إن المبدأ الأساسى الذى يتحكم في مذهبي المثالى هو أن كل معرفة لا تعتمد على غير الفهم البحث والعقل هى مجرد وهم ، ولن يهتدى إلى الحقيقة الا اعتمادا على التجربة (١٤) » . على أن ما حدث إجماع بشأنه بوجه عام ، وما أقرته كل صور للمثالية الفلسفية السابقة هو القول بوجود حد فاصل يفصل بين عالم الحس *mundes sensibilis* وعالم العقل *mundes intelligibilis* . كانت هذه الثنائية هى أساس الفكر الميتافيزيقي .

هناك مفكرون ميتافيزيقيون كبار جرت العادة على وصف مذاهبهم بأنها « مذاهب وحدوية » . فلقد وصف سبينوزا الله بأنه ليس خارج الطبيعة ولا وراءها . إن الله والطبيعة شئ واحد . غير أنه حتى هنا لم يتم بأى حال التغلب على الثنائية الأساسية للفكر الميتافيزيقي ، ولكنها بدت في مظهر جديد . فما نصادفه عند هذا الإله الأسبينوزى - كما قال هيجل - هو مجرد وحدة خالية من الحياة . إن هذا الإله هو الواحد المجرد الجامد الذى لا يسمح بأى اختلاف أو تنير أو تنوع . لقد استمرت في هذا المذهب فجوة أو ثغرة - لا يمكن اجتيازها ، بين نظامين مختلفين : نظام الزمان ونظام الأبدية . فليس الزمان في مذهب سبينوزا

(١٤) كانط - مقدمة لفلسفة كانط النقدية للقراء الانجليز - ترجمة جون ماهافى Mahaffy

(لندن - ماكجين ١٩١٥) - الجزء الثانى ص ١٤٧ .

شيئا واقعيا حقا . ومنذ اتجه الفكر الفلسفى إلى بحث الواقع ، لم يبد الزمان موضوعا مناسباً للفلسفة . لقد بدا الزمان مجرد « حال » من أحوال « الخيال » ، لا من أحوال الفكر الفلسفى أو الحدس . لقد نظر إلى فكرة الزمان على أنها فكرة « غير كافية » . وقال هيجل فى تاريخ الفلسفة إن وصف مذهب سبينوزا بأنه مذهب إلحادى يدل على تحريف له . إن ما نصادفه فى هذا المذهب هو عكس ذلك ، فلم ينكر سبينوزا حقيقة الله ، ولكنه أنكر حقيقة العالم . فعلىنا أن نسميه مذهبا ينكر وجود العالم ، وليس مذهبا ينكر وجود الله . لقد تلاشت حقيقة الطبيعة — كما يمكن القول — فى فكر سبينوزا ، ولم يعد لها معنى قائم بذاته . إنها قد استوعبت فى الوحدة المجردة لله ، أو الجوهر الأسينوزى الذى هو فى ذاته ، والذى لا تتركه إلا ذاته . فالزمان لا جوهرى ولا حقيقى وغير جدير بالفكر الفلسفى ، لأنه من الخصائص الأساسية لهذا المذهب النظر إلى الأشياء فى ضوء الأبدية .

والفلسفة المسيحية تعارض معارضة أساسية — فيما يبدو — محاولة القضاء على الزمان ، ومسحه . فالدين المسيحى يستند إلى فكرة التجسد التى تعد من أركان عقيدته، وإن كان تجسد المسيح واقعة تاريخية ، وليس واقعة مبتازة يتيقن . إنها حادثه وقعت فى زمان ، وتدل على حد فاصل . فهى تدل على بداية جديدة فى الحياة الإنسانية أثرت فى الحياة الإنسانية وفى مصير البشر . ولذا لم يعد الزمان مجرد شيء عابر ، بل شيء أساسى . واضطر جميع عظماء المفكرين المسيحيين إلى مواجهة هذه المشكلة . فقبل القديس أغسطين الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالتمزق بين الحسى وما يتجاوز الحسى ، والاختلاف بين عالم الظواهر وعالم النوما (الأشياء فى ذاتها) ولكن اغسطين بمقارنته بأفلاطون وجميع الفلاسفة القدامى الآخرين قد رأى إضافة جانب جديد . إذ قام بوضع فلسفة للتاريخ فى كتابه مدينة الله . وحدد العلاقة بين النظام الأبدى والنظام الدنيوى . ووضع مدينة الأرض فى مقابل مدينة الله ، أى المدينة الدنيوية المرتبة فى مقابل المدينة الإلهية الخفية . ولكن ظلت الثغرة التى تفصل بين النظامين قائمة حتى عند القديس أغسطين . فلم تظهر أية وسيلة

ممكنة للتوفيق بين الزمان والأبدية . واتجهت المذاهب الثنائية الوسيطة التي جاء بها المفكرون المسيحيون منذ عهد القديس اغسطين ، في نظرتها إلى قيعة التاريخ الإنساني ، إلى نفس الاتجاه الذي سار فيه أفلاطون . فكل الحياة الدنيوية فاسدة في صميمها ، ولا يمكن تحريرها إلا إذا أمكن القضاء عليها قضاء مبرما . هذه هي الغاية الأساسية التي يسعى الفكر التاريخي الديني إلى إثباتها . ولم يستطع الفكر المسيحي القضاء على التباعد بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي . فهذا التباعد أمر لا مندوحة منه ، ولا سبيل إلى اصلاحه . فعلى الفلسفة أن تقبل هذه الحقيقة . وكما ذكر باسكال : سيظل الله المسيحي عقبة كأداء على الدوام أمام جميع الفلاسفة . فهو لا يسمح لأى فكر فلسفي بالتناذ فيه . إنه إله خفي ، لا يسطر بأسرار خفية .

، واضطلع هيجل بمهمة الكشف عن هذا السر . وما عرضه في فلسفة التاريخ كان شيئا حافلا بالمفارقات . فلقد جمع بين « العقلانية المسيحية » و« المسيحية المتفائلة » إذ كان هيجل متيقنا بأن هذا الاتجاه وساده في التاريخ سيساعد على فهم الدين المسيحي ، وتفسيره في معناه الموجب : بدلا من معناه السالب .

وقال هيجل في كتاب فلسفة التاريخ : « لقد كشف الله في الدين المسيحي عن نفسه ، أى عرفنا كيف نستطيع فهم ماهيته ، بحيث يمكن القول بأنه لم يعد وجودا خفيا ولا سرا . والآن وبعد أن تيسرت معرفته على هذا الوجه قد أصبحت هذه المعرفة أمرا واجبا . ولا بد أن يجرى الزمان لنؤمن مثل هذا النتائج الحصيب للعقل الفعال الذي يعرضه علينا تاريخ العالم (١٥) » .

الآن قد تفهمنا معنى قول هيجل إن ما قصد القيام به في فلسفته لتاريخ هو تبرير « الواقع الذي يتعرض للازدراء » . فلقد أقام الفلاسفة المسيحيون حدا فاصلا بين ما أسموه عالم الطبيعة وعالم النعمة الإلهية . واستند حتى مذهب كانط السياسي إلى التعارض بين « عالم الطبيعة » و« عالم الغايات » . ورفض

هيجل كل هذا . فهو لم يقبل هذا التعارض . وذكر أن أية نظرة تأملية صحيحة للتاريخ تكفى لإقناعنا بما في هذه القسمة من اصطناع . ففي التاريخ لانفصال بين عاملى « الزمان » و « الأبدية » . لهما متداخلان . فالأبدية لاتعلو على الزمان ... إن الأمر على عكس ذلك . إذ يمكن أن تكتشف فى الزمان ذاته . أن الزمان ليس مجرد مظهر من مظاهر التغير . إن له قيمة جوهرية حقه . و « موضوع الفلسفة هو التثبت من الجوهر الكامن فى المظاهر العرضية والعابرة . ومن الأبدى الذى يتصف بالحضور » (١٦) . أن هيجل يختلف فى ذلك عن أفلاطون — لم يتجه إلى البحث عن « المثل » فى مكان علوى يتجاوز العالم . إنه قد اكتشفها فى حياة الإنسان الاجتماعية ومشاحناته السياسية الفعلية .

وعلى حد تعبير هيجل فى كتاب فلسفة التاريخ : « وبينما نحن نغنى على هذا الوجه بفكرة الروح وحدها ، ولا نرى فى تاريخ العالم أكثر من مظاهر لهذه الفكرة ، فإننا عندما نستعرض الماضى — مهما اتسعت عصوره — لانراه يتناول إلا ما هو حاضر ، لأن الفلسفة بوصفها معنية بالحقيقى لاتحتفى بأى شىء سوى الحاضر الأبدى . فلا شىء فى الماضى معرض للضياع فى نظرها ، لأن الفكرة حاضرة على الدوام . إن الروح خالدة . وبالنسبة لها لا ماضى ولا مستقبل ، وإنما كل شىء بالضرورة عبارة عن (الآن) (١٧) » .

ولقد اتهم هيجل منذ البداية باتباع مذهب وحدة الوجود . فقد اتهمه كل خصومه اللاهوتيين بهذه التهمة . ولم تكن هذه التهمة على غير أساس ، وإن كانت فى حاجة إلى تفسير وتحديد . فلو قصد « بمذهب وحدة الوجود » القول بوضع كل الأشياء فى نفس المستوى ، وألا وجود لأية اختلافات جوهرية فى نواحي الوجود أو القيمة ، فى هذه الحالة لن يصح وصف سبينوزا أو هيجل باتباع مذهب وحدة الوجود . فلقد تضمن مذهب سبينوزا حدا فاصلا واضحا بين الجوهر « وأحواله » وبين الأشياء « الأبدية »

« والعرضية » وبين « الضروري » « والعابر » ويصح نفس القول عن هيجل . فهو لم يعتقد إطلاقاً في وجود هوية بين الواقع والوجود التجريبي . وعندما قاموا بتفسير قوله بوجود هوية بين الحقيقي والمعقول على هذا النحو ، بدا هذا التفسير في نظره إساءة تامة لفهم فكرته الأساسية .

وقال هيجل في هذا الصدد : « عاينا أن نسلم بوجود قدر كاف من الذكاء يسمح لنا بمعرفة . . . إن الوجود مظهر فحسب من ناحية ، وحقيقة من ناحية أخرى . ففي الحياة العادية يكتسب بطريقة عرضية إسم الحقيقة أى هوى من أهواء الوهم ، أو أى خطأ ، أو شر ، أو أى شيء له طبيعة الشر ، وكذلك أى وجود منحط وعابر ، . وإن كانت مشاعرنا العادية ذاتها قد تكفى للحيلولة دون تسمية أى وجود عابر باسم الحقيقي . لأننا عندما نقول كلمة عابر ، فإننا نقصد وجوداً لا تزيد قيمته عن قيمة شيء ممكن ، لا اختلاف بين وجوده وعلم وجوده . وفيما يتعلق بكلمة حقيقة ، لقد كان الأفضل لهؤلاء النقاد أن يتجهوا إلى البحث عن المعنى الذى قصده عند استعماله لهذه الكلمة . فلقد قمت ببحثها في بحث منطقي مفصل ضمن أشياء أخرى في الواقع ، وقمت بالترقية على وجه الدقة بينها وبين العابر الذى يسلم بوجوده ، كما قمت بالترقية بينها وبين مقولات الوجود الخاصة بالمعرفة وغيرها من الأشكال التى يظهر فيها الوجود (١٨) » .

علينا عندما نتحدث عن مذهب هيجل أن نراعى دائماً هذه التحديدات المنطقية . فلقد ميز هيجل - في شدة - بين ما أسماه بالواقع ، وما أسماه بالوجود التافه الفارغ (١٩) . هذه هي السمة التى تميز نوع مذهب « وحدة الوجود » الذى جاء به هيجل . فلم يكن هيجل من أتباع سينوزا . فهو لم يقبل إطلاقاً القول بوجود هوية بين الله والطبيعة . ولا وجود مستقل للطبيعة في مذهب هيجل . إنها ليست المطلق . إنها الفكرة في صورتها المغايرة : وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « ينبغي ألا تؤله الطبيعة . والأمر بالمثل

(١٨) إنسكلوبيديا العلوم الفلسفية § ٦ .

(١٩) فلسفة التاريخ ص ٣٨ .

فما يتعلق بالشمس والقمر والحيوانات والنباتات . ولا يصح وصفها بأنها من صنع الله، أو بأنها من صنع الإنسان أو من الأحداث . إن الطبيعة في ذاتها ، وفي فكرتها ، إلهية . ولكنها في وجودها لا تتوافق مع هذه الفكرة لهذا السبب قد وصفت الطبيعة بأنها إنحراف للفكرة عن ذاتها . إن الفكرة عندما تتخذ هذا المظهر الخارجى ، فإنها تغدو غير كافية بالنسبة لذاتها فهي تنفس المجال أمام المصادفة والاتفاق . ولا يمكن للعقل النفاذ فيها وفي كل تحديداتها الجزئية (٢٠) .

وتبدأ الحياة الحقة « للفكرة » ، و « للإلهى » بالتاريخ . ففي فلسفة هيجل لم يعد الله مرادفا للطبيعة، كما هو الحال عند سبينوزا ، بل أصبح مرادفا للتاريخ .

على أن هذا التجيد لا ينطبق على الأحداث التاريخية الجزئية. فهو ينطبق على التاريخ في حالة النظر إليه في جملة . « والقول بأن هذه (الفكرة) أو (العقل) هو الحقيقى الأبدى والماهية المطلقة ، وأنه يكشف عن نفسه في العالم ، ولا شيء آخر يتكشف في العالم غير ذلك وغير أمجاد الفكرة وعظمتها هو الموضوع الذى أمكن إثباته في الفلسفة ، واعتبر هنا من المسائل التى تم إثباتها (٢١) » . ولقد وصف حتى بعض المفكرين الفلاسفة اللاهوتيين ذاتهم مثل القديس أغسطين وفيكو وهردر ، التاريخ بأنه كشف إلهى . وإن كان التاريخ لم يبد في مذهب هيجل مجرد مظهر لله ، بل بدا حقيقة . فليس لله تاريخ فحسب . إنه هو التاريخ .

نظرية هيجل في الدولة

إن نظرية هيجل في الدولة نتيجة لفكرته عن التاريخ . فلم تبد الدولة في نظر هيجل مجرد جانب من التاريخ ، أو مجرد جانب متميز منه ، بل بدت في نظره جوهر التاريخ وروحه . فهي ألف باء التاريخ . واستبعد هيجل قدرتنا عن التحدث في وقائع التاريخ بغير كلام عد الدولة .

(٢٠) الإنسكلويديا § ٢٤٨ .

(٢١) فلسفة التاريخ ص ١٠ .

ويقول هيجل في ذلك . « قد تمضى الشعوب زمنا طويلا قبل بلوغها غايتها، وربما اهتمت خلال هذه الفترة إلى بعض مظاهر حضارية لها أهميتها في اتجاهات معينة . . . على أن مثل هذا النطاق الرحيب من الأحداث يقع بكل وضوح خارج نطاق التاريخ . . . إن الدولة هي أول شيء يعرض موضوعا (يتناسب) مع اتجاه التاريخ . كما أنها تستوعب في كيانها كل ما يتمم عن هذا التاريخ (٢٢) »

ولو تحتم تعريف الواقع بالرجوع إلى التاريخ بدلا من الرجوع إلى الطبيعة ، ولو صح أن الدولة شرط أساسى للتاريخ ، فإن ما يتبع ذلك هو وجوب إدراكنا أن الدولة هي أسمى جوانب الواقع وأكملها . ولم تعرض أية نظرية سياسية قبل هيجل مثل هذا الرأى على الإطلاق . غلم تبدد الدولة في نظر هيجل مجرد ممثل « لروح العالم » بل بدت عنده « روح العالم » مجسدة . وبينما رأى التمدس أغسطين مدينة الأرض تحريفا أو تشويها لمدينة الله ، بدت مدينة الأرض في نظر هيجل « الفكرة الإلهية » كما تتحقق على الأرض . وهذا نوع جديد للغاية من الاتجاه المطلق . ولكي يثبت هيجل وجهة نظره اضطر إلى إزالة كل العقبات التي خلقتها جميع النظريات السياسية السابقة . وبدأ صراعه مع نظريات الحق الطبيعي في الدولة منذ وقت مبكر ، أى حوالى سنة ١٨٠٢ ، في بحثه المسمى : الصور العلمية لتناول مذهب الحق الطبيعي . ثم تابع هذا الاتجاه في كل مؤلفاته التي جاءت فيما بعد . ولقد ساد الرأى حتى بداية القرن التاسع عشر بأن الدولة قد نشأت بناء على عقد . وأما أن هذا العقد مقيد بشروط معينة كالقيود القانونية أو الأخلاقية فأمر مسلم به فيما يبدو . وأقدم هيجل على خطوة جريئة للغاية لتفادى الالتزام بهذا الشرط . فلجأ إلى تغيير فكرة « الأخلاق » ذاتها التي سادت عدة قرون . وأكد أن هذه الفكرة مجرد تصور ذاتى ، لا يمكن أن يدعى أية صحة موضوعية حقة .

(٢٢) نفس المرجع ص ٦٢ .

فلقد ادعت « الأخلاق » بالمعنى الذى كان مفهوما فى المذاهب الأخلاقية السابقة ، كذهب كانط ومذهب فيشته على سبيل المثال ، أنها قانون عالمي . وذكر كانط : « هناك أمر جازم واحد لاغير ، وأعنى بذلك أن تعمل تبعا لقاعدة واحدة هى القاعدة التى تبغى أن تكون فى نفس الوقت قانونا كليا » . ولكن هذا الأمر الجازم لن يزودنا بغير قانون صوري مجرد . فهو قانون تنقيده به الإرادة الفردية فحسب . غير أنه لا حول له ولا قوة لإزاء حقيقة الأشياء . ففى مذهب كانط ، يتعارض العالم الأخلاقى ، (عالم الغايات) ، مع العالم الطبيعى ، أو (عالم العلل والمعلولات) . ونحن نستطيع (التسليم) بهذه الوحدة بين العالمين ، ولكننا لا نستطيع إطلاقا إثباتها . وستظل هذه الرغبة على اللوام رغبة لا طائل وراءها . إن قاعدة هذه الأخلاق هى (فليسد العدل حتى إذا خرب العالم) فعندما يؤدى الفرد واجبه عليه أن يتجاهل وجود العالم ، وأن يقضى على ذاته ، لأن طبيعته الأخلاقية غير متوافقة مع طبيعته الفزيائية ، وواجبه فى صراع أبلى مع سعادته .

ويقول هيجل : « إن الوعى الأخلاقى يعتبر الواجب حقيقة أساسية ... ولكن هذا الوعى الأخلاقى يكتشف فى نفس الوقت أن الطبيعة تتمتع بحرية مفترضة . فهو يعرف اعتمادا على التجربة أن الطبيعة لا تعنى بتزويد الوعى بأى إدراك للوحدة بين حقيقته وحقيقة الطبيعة . ومن ثم فإنه يكتشف أن الطبيعة قد تسمح له بالسعادة ، ولكنها ربما لا تسمح له بذلك ... ومن ثم فإن هذا الوعى الأخلاقى يكتشف مبرا للشكوى من موقف لاوجود فيه لأى تناظر بين ذاته والوجود . ويندب الظلم الذى جعله ملزما بقبول موضوعه فى صورة واجب بحث . ولكنه يرفض السماح له بالاطلاع على هذا الموضوع ، وعلى نفسه فى صورة متحققة بالفعل (٢٣) » .

ومن بين الغايات الأساسية «لثيوديقا» هيجل ، الخلاص من مثل هذه الشكوى ، فلقد اعتقد أنه قد جاء نتيجة لإساءة فهم عميقة لماهية الحقيقة

ومعناها . فنحن لن نستطيع العثور على النظام الأخلاقي الحق : « والجوهر :
الأخلاقي في مجرد « قانون له كيان صوري » . فهو معبر عنه على نحو أسمى
بكثير ، وفي حقيقة فعلية مشخصة ، في حياة الدولة . ويتول هيجل
في كتابه عن أخلاقيات الدولة ، وفيه عرض لأول مرة تفرقة الجادة بين
أخلاقيات الدولة وأخلاقيات الفرد (٢٤) : « الدولة هي العقل المطلق
ذو اليقين الذاتي الذي لا يعترف بأى قواعد مطلقة للخير أو الشر ، أو المنفعة
أو الشعور بالخرى ، أو المكر أو الخديعة »

هنا ، بمعنى ما ، إعادة تقويم كامل للقيم ، وعكس لكل المعايير السابقة .
فلم يعد هناك ، وفقا لهذا التقويم الجديد أى التزام تلتزم به الدولة . فقيم
الأخلاق أمر قد يصدق على الإرادات الفردية ، ولكنه لا يصدق على
الإرادة الكلية للدولة . ولو صبح القول بوجود أى واجب مفروض على الدولة ،
فهو واجب المحافظة على ذاتها .

ويقول هيجل في بحثه الخاص عن دستور ألمانيا : « من المبادئ المعروفة
والمسلم بها ، أن المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل . إن الدولة هي الروح
التي تعيش في العالم ، وتحقق نفسها فيه بوساطة الوعي ، بينما تقوم الروح
بتحقيق نفسها بالفعل في الطبيعة في صورة شئ مغاير لها ، أى كروح
ساكنة . . . وعندما نتصور الدولة علينا ألا نتصورها في صورة أية دولة
جزئية ، أو دساتير جزئية ، والأصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة
بعد تحققها بالفعل على الأرض ، وفي هذا الكفاية (٢٥) » .

وليس مذهب هيجل ، في هذه الناحية ، متعارضاً على طول الخط مع
كل نظريات الحق الطبيعي فحسب ، ولكنه متعارض أيضاً مع النظريات

(٢٤) حاولت الترجمة الإنجليزية إتباع عدسبل للتعبير عن هذه الاختلاف .

فكانت تدمو - عادة Moralität بال Morality وتدمو sittlichkeit بـ ethicality

- انظر على سبيل المثال كتاب The Ethics of Hegel - أخلاقيات هيجل تأليف Sterret
ص ٦٠ وراجع صفحة ٢٢٤ فيما سبق .

(٢٥) فلسفة القانون - ص ١٩١ - ترجمة ستريت ، وص ٢٤٤-٢٤٧ ترجمة Dyde

الرومانتيكية في الدولة . وما من شك في أن هيجل كان مدينا إلى أبعد حد للرومانتيكية . وقبل بعض أفكارها الأساسية . وتأثير هرذر وكتاب الرومانتيكية الأوائل واضح في نظراته إلى التاريخ ، وفي فكرته عن الروح القومية . ولكن نظراته السياسية قد استندت إلى مبادئ مختلفة اختلافا تاما . إذ كانت صلته بالفكر الرومانتيكي صلة سلبية فحسب . فلقد رفض النظريات التي فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود من إرادات الأفراد المرتبطة بعضها ببعض بقيود قانونية أو عقود اجتماعية أو بعقد ملزم بالخضوع والتبعية . وأصر هيجل مثل الكتاب الرومانتيكيين السياسيين على القول بتمتع الدولة بوحدة عضوية . والكل في هذه الوحدة - وفقا للتعريف الأرسطي - « سابق » للأجزاء . أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية ، فقد ابتعدت نظرة هيجل عن نظرة كل الكتاب الرومانتيكيين على وجه التقريب . فهو لا يستطيع إدراك « الوحدة العضوية » بنفس المعنى الذي ظهر عند شلنج الفيلسوف الحق للرومانتيكية ، لأن وحدة هيجل وحدة دياكتيكية ، أو وحدة بين قوائم . فهي تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات ، بل وتتطلبها بالضرورة . واضطر هيجل بناء على هذه النظرة إلى رفض المثل الجمالية (الإستاطيقية) لشلنج ونوفاليس . فلقد وصف نوفاليس الدولة بأنها « شيء له كيان فردى جميل » وحلم في مقاله عن المسيحية في أوروبا بتحقيق وحدة لكل الشعوب المسيحية ، خاضعة لرعاية كنيسة كاثوليكية علمية حقة (٢٦) . ولم يتبع هيجل هذا المثال السياسي الديني المسالم . لقد اعتقد في ضرورة تضمن الفكر السياسي ما أسماه « بالتأثير السالب بتأثيره الجاد ، وما فيه من روح معاناة وجاد ومشقة (٢٧) »

والمهمة السالبة للحياة السياسية تفصح عن نفسها في حقيقة الحرب . والقضاء على الحرب أو العدل على إنهاؤها يعني توجيه ضربة قاضية إلى الحياة السياسية . فمن دلائل المثالية الخيالية الاعتقاد في إمكان حسم النزاع بين الأمم اعتمادا على السبل القانونية ، أو بالرجوع إلى الهيئات

(٢٦) راجع ص ١٨٧ من الكتاب .

(٢٧) فنونولوجية الروح - المقدمة ص ١٧ .

الدولية . فلا وجود لأي بريتور (قاضى من قضاة الرومان) يقف موقف الحكم بين الدول . وتتطلب فكرة كانط الداعية إلى السلام الدائم - الذى تحققه عصبة الأمم التى تعمل على حسم كل نزاع وإزالة كل خلاف اعتمادا على قوة تعترف بها كل دولة - إجماعا من الدول التى تستند على الدوام إلى إرادات مستقلة جزئية ، ومن ثم فإنها تتصف « بمحدوشها وعرضيتها » (٢٨) ، فلما كان هناك تعارض بين الدول - بوصفها إرادات جزئية - فى علاقاتها القائمة على البقاء الدائى ، ولما كانت قيمة هذه المواثيق تعتمد على ذلك : ولما كانت غاية اية إرادة جزئية للدولة هى صالحها العام ، من هنا تعد الحرب أسى قاعلة فى علاقة أية دولة بأخرى (٢٩) .

ورفض هيجل منذ حدثاته جميع المثل ذات النزعة الإنسانية ، وأعلن أن « المحبة الكلية للبشر » مجرد اختراع ثقيل نافه . فان مثل هذا الحب الذى لا يستند إلى أى موضوع مشخص حق للدليل الضمالة والتمنع (٣٠) . أن قبول كل أوجه النقص الكامنة فى الحياة السياسية أفضل من الإنغماس فى مثل هذه التعميمات المبهمة .

ويفسر هيجل ذلك بقوله « تتمتع كل دولة ، إن كانت تنتمى إلى الدول الناهضة فى عصرها ، بالمكونات الأساسية التى يتطلبها وجودها ، رغم إمكان وصفها بالتعاسة تبعا لمبادئ أى فرد ، ورغم ضرورة الاعتراف بأى أوجه نقص تظهر فيها . على أنه لا كان اكتشاف الأخطاء أسهل من فهم الخصائص الموجبة ، لذا كان من السهل الوقوع فى خطأ تجاهل الكيان العضوى الباطنى للدولة ذاتها بتركيز الاهتمام على مظاهرها الخارجية فحسب . ليست الدولة عملا فنيا ، لأنها موجودة فى العالم ، ومن ثم فإنها قائمة فى عالم الاختيار والمصادقة والخطأ ، من هنا يمكن أن تسمى إليها شروط سلوك أبنائها على وجوه مختلفة . على أن أكثر الكائنات البشرية اتصافا بالانحراف والمسوخ كالحجر

(٢٨) فلسفة القانون ٣٣٣ ترجمة Dyde ص ٣٣٨ .

(٢٩) نفس المرجع ٣٣٦ - ترجمة « ديد » ص ٣٣٩ .

(٣٠) هيجل - كتابات هيجل فى اللاهوت . ص ٢١٥ . ٣٢٣ .

والمريض والكسيع ، مازالوا ضمن الكائنات الإنسانية الحية : إن الحياة الإيجابية تبقى رغم كل نقص . وهنا علينا أن نركز على هذه الناحية الإيجابية وحدها (٣١) .

ولم يكن هيجل — مختلفا في ذلك عن نوفاليس — معنيا بجمال الدولة . إن ما كان يعنيه هو حقيقتها . واعتقد أن هذه الحقيقة ليست حقيقة أخلاقية . « إن الحقيقة تكمن بالأحرى في القوة » . « إن الناس يتصرفون بحماقة تجعلهم ينسون ... بتأثير تحمسهم للحرية والضمير والحرية السياسية ، الحقيقة الكامنة في القوة » . تحتوي هذه الكلمات التي كتبت سنة ١٨٠١ ، أى منذ حوالي مائة وخمسين سنة مضت على أوضح منهج جائر للفاشية قام بوضعه كاتب سياسي أو فلسفي .

ولا يصبح نفس المبدأ عن أفعال الأمم والدول فحسب ، ولكنه يصبح أيضا عن الفئات من الأفراد الذين يحددون اتجاه العالم السياسي ، والذين يعدون الصانع الحقيقي للتاريخ . فهم كذلك معافون من التزام اتباع أى مطالب أخلاقية . وقياس أفعالهم بواسطة معاييرنا التقليدية ربما يدا مثيرا للسخرية . وجمع مذهب هيجل بين عبادة الدولة وعبادة البطولة . ولاصاة بين عظمة البطل وبين فضائله المزعومة . فلما كانت العظمة مرادفة للقوة ، فلا عجب إذا لم تختلف الرذيلة في اتصافها بالعظمة عن الفضيلة . وأدت الأخلاقيات المجردة إلى ظهور تفسيرات سيكلوجية للتاريخ اتجهت إلى الاستخفاف بالأعمال العظيمة وبالأبطال بأن ردت أعمالهم إلى دوافع سيكلوجية حقيرة تافهة . « هذه السيكلوجية من صنع بعض الأتباع والخدم الذين لا يعتمدون في جود أبطالهم بين البشر . ولا ترجع هذه النظرية إلى عدم وجود أبطال ، لكنها ترجع إلى أنهم مجرد خدم وأتباع » (٣٢) . وكان هيجل يتحدث دائما عن تفسير التاريخ على هذا الوجه بلهجة ملؤها الاستهزاء والازدراء . وما من شك في أن هيجل ذاته لم ينخدع إطلاقا في دوافع أى فعل

(٣١) فلسفة القانون ٢٥٨ من ترجمة «ستريت» ، ص ١٩١ في ترجمة «ديد» .

(٣٢) نفس المرجع ١٢٤ عند ستريت ، ص ١٢٠ ترجمة «ديد» .

سياسى كبير . فهو لم يحاول ألبتة صبغ هذه الدوافع بأية صبغة مثالية . وهنا كذلك . كان بعيدا كل البعد عن اتباع أية نظرة متفائلة تافهة . فهو يدرك كل الإدراك اشتراك الطموح الشخصى فى جميع الأفعال السياسية الكبيرة ، بل ويدرك أكثر من ذلك أن هذا الدافع هو الدافع الحق فى أغلب الأحوال . ولا ينقص كل هذا من قيمة هذه الأعمال ، بل لعله يرفع من شأنها . ومن يتحدث عن الأهواء الإنسانية باستخفاف . لا يعرف الطابع الحق للتاريخ . إن القوة المحركة لكل الأفعال التاريخية ، والى تحدد كيانها هى حاجات الإنسان وغرائزه وميوله وأهواؤه . إن سعى الإنسان لإشباع رغباته فى الفعل والعمل حق مطلق للوجود الإنسانى .

وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « علينا أن نؤكد إذن ألا وجود لأى شىء قد تم إنجازه بغير شعور بالاهتمام من ناحية من قاموا به . وإذا أسمينا الشعور بالاهتمام هوى ، فإن علينا أن نؤكد تأكيدا مطلقا ألا وجود لأى شىء عظيم فى العالم قد تم صنعه بغير هوى . هناك إذن عاملان يشتركان فى موضوع بحثنا . العامل الأول هو الفكرة . والعامل الثانى هو مركب الأهواء الإنسانية . الأول بمثابة السداة ، والثانى بمثابة القماش ، فى نسيج التاريخ العالمى . »

ويعتقد أنصار المذهب التجريدى فى الأخلاق أن الأهواء من المظاهر الشريرة ، وبأنها تتصف لحد ما بلا أخلاقيتها . ولكن هيجل قد اتبع هنا أيضا نظرة ماكيافيللى إلى الفضيلة . فالفضيلة تعنى القوة . ولا وجود لدافع فى الحياة الإنسانية أقوى من الأهواء الكبيرة . ولن تستطيع « الفكرة » ذاتها أن تتحقق بالفعل بغير أن تشارك فيها جميع المشاعر الإنسانية .

ويقول هيجل فى هذا الصدد : « بذلك لا يكون هناك انفصال بين نواحي اهتمام الأهواء والمشاعر ، وبين العمل الفعال على تحقيق أى مبدأ عام ، لأن (الكلى) هو حصيلة الجمع بين الخاص والمحدد ونقيضه .

والجزئية تتعارض مع ما يشبهها في جزئيتها . ويتمنح عن ذلك بعض الحسارة . أما الفكرة العامة فلأنها لا تتعرض للافحام في هذا النزاع والصراع ، كما أنها لا تتعرض لأى خطر . فهي باقية في مأمن ، لا تمس ولا تتخشد . إن هنا يمكن أن يسمى بمكر العقل . فهو يسخر الأهواء للعمل على خدمته . ومن يدفع الثمن ويعانى من الحسارة هو من يقوم بالهوض بوجوده اعتمادا على هذه الدوافع (٣٣) .

وعا هيجل الفاصل بين الأفعال الغيرية والأنانية عندما نظر إلى التاريخ الكلى على هذا الوجه . وهكذا لم تكن لا أخلاقية نيتشه أمرا مستحدا ، فقد سبق بالفعل ظهور ملامح منها في مذهب هيجل . ولقد عبر عن ذلك بقوله : « تقننا أول نظرة إلى التاريخ بأن أفعال الناس قد نبعت من حاجاتهم وأهوائهم وساوتهم وملكاتهم ، ونحننا هذه النظرة على الاعتقاد بأن هذه الحاجات والأهواء والمصالح هي المصادر الوحيدة للفعل ، أو هي المؤثرات الفعالة الوحيدة على الناحية العملية . وربما كان هناك من بين هذه العوامل غايات من نوع عناصر للحرية المطلقة ، أو غايات عالمية ، قد تكون الجود أو شعور رفيع بالوطنية . على أن مثل هذه الفضائل والنظريات العامة التي تعد ذات أهمية إذا قورنت بالعالم وأفعاله . . هذه الأهواء والغايات الفردية ، واشباع الرغبات الأنانية هي أكبر مصادر النواحي العملية فاعلية . وترجع قوة هذه المصادر إلى عدم مراعاتها لأى حدود تفرضها العدالة والأخلاق عليها . كما أن لهذه الخوافز الطبيعية تأثيرا مباشرا على الإنسان أعظم من القانون الأخلاقي أو من النظم المصطنعة التي تثير الضجر ، والتي ترمى إلى إحداث نظام وقيود » (٣٤) .

لم يكن هيجل يخشى « الأنانية » . فهو أول مفكر فلسفى اعتبر الأنانية شراً لا بد منه ، بل ورفع من شأنها حتى جعل منها مبدأ « مثاليا » . فهو الذى قدم فكرة (الأنانية المقلسة) *Sacro egoisme* التي لعبت بعده دورا حاسما ، كانت

(٣٣) فلسفة التاريخ ص ٢٤ .

(٣٤) نفس المرجع ص ٢١ .

له نتائج قاضية في الفكر الحديث . نعم لقد حدث تحول بعد عصر هيجل . وكان هيجل ذاته قد اعتبر الأفراد دمي في مسرح « عرائس » التاريخ العالمي ، واعتقد أن مؤلف المسرحية التاريخية هو « الفكرة » : وأن الأفراد هم مجرد أتباع منفذين في خدمة « روح العالم » (٣٥) وبعد ذلك وبعد أن فقدت ميتافزيقا هيجل تأثيرها قلبت هذه الفكرة رأساً على عقب . إذ أصبحت « الأفكار » في خدمة الأفراد الذين هم الزعماء « الحقيقيون » .

إن نظرية هيجل السياسية شبيهة « بمقسم ماء » يفصل بين تيارين كبيرين من الفكر . فهي تمثل نقطة تحول بين عصرين وحضارتين ومجموعتين من العقائد، وتقع على الحد الفاصل بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . وكان هيجل يؤمن إيماناً راسخاً باستحالة قدرة أى مفكر على تجاوز عصره : « الفلسفة تعنى عصرها بعد إدراكه في صورة افكار . ولذا فمن الحق توهم أمكان أى فلسفة تجاوز عصرها الذى تحيا فيه . تماماً كما لا يستطيع أى فرد القفز من عصره إلى رودس » . هذا القول قد تضمن أعظم تعبير مميز عن الاختلاف بين روح عصر التنوير وروح القرن التاسع عشر الجديد . فلم يخش كتاب دائرة المعارف الفرنسيون أو كانط على السواء أى تفكير متعارض مع عصرهم . ولقد رأوا ضرورة محاربة النظام القديم ، وكانوا على يقين بمشاركة الفلسفة في هذا الصراع بوصفها أحد الأسلحة القومية فيه . أما هيجل فلم يرتض تخصيص هذا الدور للفلسفة . لقد أصبح فيلسوفاً للتاريخ . والفكر الفلسفى قادر على وصف التاريخ والتعبير عنه ، ولكنه لا يستطيع خلقه أو تحويره . إن نزعة هيجل « التاريخية » مرتبطة برباط وثيق ضرورى بانجاهه الفكرى . وكلاهما يصور الآخر ، ويفسره . إن هذه هى إحدى فضائل نظرية هيجل السياسية ، وإن كانت في نفس الوقت من مظاهر قصورها الأساسية . وتبدو هذه النظرية من نتائج الفكر النظرى البحت ، كما أنها تمثل ذروته . ولكننا نشعر دائماً من خلال هذه التاملات بنفضات الحياة السياسية الفعلية . إن هذا

بضمي على كل التصورات الميجلية رغم طابعها الكلى سمة خاصة ولونا خاصا. وربما تعرضت في ملهه كل التصورات الفلسفية السابقة للتغير العميق. ولقد كان في وسع كل مفكرى القرن الثامن عشر المشاركة في تعريف هيجل لتاريخ العالم « بأنه يمثل التقدم في الوعي بالحرية ». وإن كان كانط في الحق - لا هيجل - هو أول من جاء بهذا التعريف (٣٦) على أن كلمة « حرية » وكلمة « تقدم » ، بل وكلمة « وعى » لاتدل في مذهب كانط وفي مذهب هيجل على نفس المعنى .

إن وجه الإعتراض الذى اعترضه هيجل على كانط وفيشته هو القول بأن مثاليتهما كانت مجرد مثالية « ذاتية ». واعتقد هيجل أن مثل هذه المثالية تبنى لنا بفلسفة تأملات Reflexions philosophic لفلسفة واقع. ولقد قيل في نقد نظرية هيجل والثناء عليها إنها وليدة فكر « إنشائي » وإن كانت لم تعد « إنشائية » بنفس المعنى الخاص بمذاهب القرن الثامن عشر . إنها تأملية بمعنى أصح ، لأنها قنعت بتفسير الواقع التاريخي المتاح . وكان كانط قد ذكر أن ليس ما يفعله الفهم الإنسانى مجرد اكتشاف قوانين الطبيعة ، ولكنه هو ذاته مصدر قوانين الطبيعة : « إن الفهم لا يستمد قوانينه قبلها من الطبيعة ، ولكنه يفرضه عليها (٣٧) » ويصبح نفس المبدأ في نظره على عالم الفكر الأخلاقى . فان الإنسان لا يخضع حتى هنا للقوانين التى فرضتها عليه إرادة الله ، أو أية سلطة أخرى . إن إرادة كل كائن عقلانى هى إرادة لها قدرة على « التشريع أو التقنين الكلى » . فالكائن العقلانى لا يطيع إلا القوانين التى يستطيع هو كذلك صنعها (٣٨) . وأصبحت الإرادة القائمة بذاتها عند فيشته هى أسمى مبدأ ميتافيزيقى .

(٣٦) راجع بحث كانط Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht « دور المواطن العالمى في التاريخ العام » .

(٣٧) Prolegomena لكانط § ٣٦ - ونقد العقل الخالص ص ١٢٧ (الطبعة الأولى) .

(٣٨) المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق (الترجمة الإنجليزية ترجمة « أبوت » الطبعة السادسة لندن - لونجمان ١٩٢٧) ص ٥٠ .

ولم يتجه هيجل إلى مسخ مثالية كانط وفيشته : ولا إلى نجس قيمة المثل السياسية للثورة الفرنسية . وكان هيجل قد تأثر بهذه المثل تأثراً عميقاً في صباه . فعندما كان تلميذاً في القسم اللاهوتي بجامعة توبنجن ، واستمع إلى أنباء عن الثورة الفرنسية وصلت إلى ألمانيا هلل لها في حماسة . واشترك معه في هذا التهلل صديقه شلنج وصديقه هلدلين . وحتى فيما بعد . عندما اتجه هيجل إلى معاداة الثورة ، فإنه لم يظهر في حديثه عنها أى عداء صريح على الإطلاق . وقال في كتاب فلسفة التاريخ :

« هذه التصورات العامة – قوانين الطبيعة وجود ما هو حق وما هو خير – قد أطلق عليها أسم العقل ، وسمى إدراك صحة هذه القوانين باسم (التنوير) Eclaircissement . وانتقل هذا الاتجاه من فرنسا إلى ألمانيا . وتم خلق عالم جديد من الأفكار والمعايير المطلقة التي حلت محل سلطان الإيمان الديني والقوانين الوضعية . لقد أصبحت الروح ذاتها هي التي تقرر ما هو جدير بالاعتماد والإتباع ويمكن أن يلاحظ مع هذا بأن هذا المبدأ ذاته قد اعترف به من الناحية النظرية في ألمانيا في الفلسفة الكانطية . . . إن هذا قد ساعد على تحقيق اكتشاف هائل للجوانب العميقة من الوجود والحرية . إذ أصبح الوعي بالروحي أساساً ضرورياً للحياة السياسية . وبذلك تكون الفلسفة قد استطاعت أن تسود (وقيل بأن الثورة الفرنسية قد نتجت عن هذه الفلسفة) . وإن تسمية الفلسفة بحكمة العالم Weltweisheit لأمر يستند إلى أساس ، لأنها لا تعنى الحقيقة في ذاتها ولأنها فحسب ، بوصفها الماهية الخالصة للأشياء ، ولكنها تعنى أيضاً الحقيقة في صورتها الحية ، كما تتكشف في مسائل العالم . لقد استطاعت فكرة الحق أن تؤكد سلطانها على الفور . ولم تستطع أوضاع الظلم القديمة أن تقف في وجهها ، ولا أن تقاومها . ولقد وضع نتيجة لذلك دستور يتوافق مع فكرة الحق ، وتعتمد على أساسه كل التشريعات في المستقبل . ولم يسبق منذ سطعت الشمس في قلب السماء ، ودارت الكواكب حولها أن أدرك أحد تركر الوجود الإنساني في رأس الإنسان ، في الفكر المستلهم ، الذي يعتمد عليه الإنسان في إنشاء عالم الواقع إن هذا الاتجاه تبعاً

لذلك من دلالات فجر مجيد للفكر . وشاركت كل الكائنات المفكرة في التهليل لهذا العصر . واهتزت مشاعر الناس في تلك الآونة بتأثير افهالات سامية . وساد العالم حماس روى ، وكأن التوافق بين الإلهى والدينوى قد تسنى له التحقق لأول مرة « (٣٩) .

إن من يستطيع التحدث على هذا الوجه ، لا يمكن ببساطة أن يكون من بين الرجعيين السياسيين . فهو لم يكن عميق الإحساس بالطابع الحق للثورة الفرنسية وكل مثل عصر التنوير وحسب ، بل كان يشعر شعوراً عيقاً بالتقدير لها . ورغم هذا فإنه لم يعتقد فى كفاية هذه الأفكار كوسائل لتنظيم العالم الإجماعى والسياسى .

رما رآه هيجل جديراً بالاعتراض عند كايط وفيشته والثوة الفرنسية ، هو أنه على الرغم من مجاهرتهم جميعاً بفكرة الحرية واتجاههم إلى تمجيدها ، إلا أن هذه الفكرة قد ظلت مجرد « فكرة صورية » ، فما الذى تعنيه هذه « الصورية » ؟ إنها تعنى أن الفكر عندما اكتشف ذاته ، وأفصح عن ذلك ، قد فقد فى نفس الوقت اتصاله بالعالم الواقعى . فالعالم الواقعى عالم تاريخى . وكل ما استطاعت الثورة الفرنسية القيام به هو الاعتراض على النظام التاريخى القديم ، وتحطيمه . ولا يمكن اعتبار مثل هذا التباعد توفيقاً حقيقياً بين « الحقيقى » و « المعقول » . فإن رسم صورة مثالية للأشياء أو مجرد القيام بشى احتمالى ، بدلا من النظر إلى العالم التاريخى ، لا يمكن أن يكون مهمة الفلسفة إن مثل هذه المثالية لا طائل وراءها . ولذا ادعى هيجل بأنه قد جاء بمثالية موضوعية ، لائنظر إلى الأفكار على أنها مجرد شىء قاصر على الوجود فى عقول الناس ، وقام هيجل بالبحث عن هذه الأفكار فى الواقع ، أى فى مجرى الأحداث التاريخية (٤٠) .

وأدى هذ المبدأ فى عالم السياسة الفعلية أو العملية إلى نتائج بدت أحياناً غير

(٣٩) فلسفة التاريخ ص ٤٦٠ : ٤٦٦ .

(٤٠) نفس المرجع ص ٩ .

مقبولة إلى أبعد حد . فلقد كان هيجل قادرا على الرضاء بأى شىء على وجه التقريب ، مادام قد توفرت له القدرة على إثبات أثره . فعندما زار نابليون مدينة يينا بعد هزيمة الجيش البروسى فى معركة يينا سنة ١٨٠٦ ، تحدث هيجل عن هذا الحادث بحماسة بالغة ، وكتب فى إحدى رسائله : « لقد رأيت الأمبراطور روح العالم . وهو يمتطى جواده ويحبب الشوارع » وبعد ذلك قرر حكما مختلفا . فلقد هزم نابليون ونفى ، وأصبحت بروسيا القوة السائدة فى ألمانيا . وبذلك انتقلت « روح العالم » إلى جزء آخر من « الجسم » « السياسى » . وأصبح هيجل منذ ذلك العهد « فيلسوف دولة بروسيا » . وعندما عين أستاذا فى جامعة برلين صرح بأن العقل هو « الدعامة التى تستند إليها الدولة البروسية (٤١) » .

ومع هذا فليس من الانصاف اتهام هيجل بالانتهازية السياسية الصرفة . فهو لم يكن من الديول الذين يعتمدون على المسائرة وتوجيه شرعهم مع التيار . وكما أشرنا ، كان هيجل يفرق تفرقة حادة بين ما هو « حقيقى » ، وما له « وجود تافه فحسب » (٤٢) . ولكن كيف يمكن تطبيق هذه التفرقة على حياتنا السياسية التاريخية ؟ ، وكيف نستطيع أن نعرف فى العالم الإنسانى ما هو جوهرى وما هو عرضى ، ما هو ظاهرى وعابر ، وما هو حقيقى وثابت ؟ إن مذهب هيجل لا يستطيع الإجابة عن هذا السؤال بغير إجابة واحدة . إن تاريخ العالم هو الذى يقرر الأحكام عن العالم . وليس هناك من سبيل غير الرجوع إلى هذه « المحكمة العليا » ، لأن حكمها معصوم من الخطأ ، و « الروح القومية » ذاتها لا تستطيع الإفلات من هذا الحكم .

وعبر هيجل عن هذا المعنى فقال : « إن لروح أى شعب شخصية فردية قائمة . فله كيان جزئى يتميز به يظهر فى وجوده الموضوعى ووعيه

(٤١) راجع خطاب هيجل عند تميته بجامعة برلين فى ٢٢ أكتوبر سنة ١٨١٨ فى مجموعة أعماله الجزء السادس . وفى انسكلويديا العلوم الفلسفية - الطبعة الثانية فليكس ماير بلايزنج ١٩٠٥ (ص ٧١ ، ٧٦) .
(٤٢) راجع ص ٣٤٧ السابقة .

بالذات . وهذا الوجود محدود بسبب تميزه وجزئيته . وتمثل مصائر الدول وأفعالها بالنسبة لبعضها البعض دياكتيكاً للطبيعة المتناهية لهذه الأرواح . وتنبعث من هذا الديالكتيك الروح الكلية ، روح العالم ، الروح غير المحدودة . فهي تتمتع بأسمى الحقوق ، وتمارس حقها في تاريخ العالم بالنسبة للأرواح الدانية . إن تاريخ العالم هو محكمة العالم (٤٣) .

ولو درسنا تأثير فلسفة هيجل على ما حدث من تقدم لاحق في الفكر السياسي ، فإننا سنرى أن ما حدث كان قلباً كاملاً لإحدى نظرات هيجل الأساسية . وتعد الهيكلية في هذا الصدد من الظواهر الحافلة بالمفارقات في الحياة الحضارية الحديثة . وربما لم يكن هناك مثل أفضل من مصير الهيكلية ذاتها للدلالة على الطابع الديالكتيكي للتاريخ . فلقد انقلب المبدأ الذي ناصره هيجل فجأة وتحول إلى نقيضه . إذ يبدو أن منطق هيجل وفلسفته انتصار للمعقول . فلقد اعتقد هيجل أن الفكرة الوحيدة التي تستند إليها الفلسفة هي الفكرة البسيطة الخاصة بالعقل ، أي القول بأن تاريخ العالم ما هو إلا عملية تعتمد على العقل . ولكن يشاء القدر السيء الطالع أن يكون هيجل — دون أن يشعر — سبياً في فك قيود أعظم قوى اللامعقولة التي ظهرت في حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية . فلم يساعد أي مذهب من المذاهب الفلسفية على التمهيد للفاشية والامبرالية بقدر مماثل لما قام به مذهب الدولة عند هيجل . هذه الدولة التي أسماها بالفكرة الالهية كما تتحقق على الأرض . وكان هيجل هو أول من عبر حتى عن الفكرة القائلة بأن في كل عصر من عصور التاريخ يوجد شعب واحد، واحد لا غير : يعد الممثل الحق لروح العالم . ولهذا الشعب الحق في حكم الآخرين .

فهو يقول في كتاب فلسفة القانون : « تعهد روح العالم في زحنيها إلى الأمام إلى كل شعب بتحقيق دور معين . وبذلك يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق

(٤٣) فلسفة القانون — ٣٤٠ — ترجمة « ديد » ص ٣٤١ .

مثل هذا العصر إلا مرة واحدة) . وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذى يتمتع به المسئول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم . تعد أرواح الشعوب الأخرى محرومة من أى حق لاحق على الإطلاق . وليس لها أى حساب فى التاريخ العالمى ، تماما كالعصور التى ولى عهدا « (٤٤) .

لم يسبق على الإطلاق أن تكلم فيلسوف فى مرتبة هيغل على هذا الوجه . ونحن نصادف فى عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر بدء ظهور التأثير المتزايد للمثل المتعصبة للقومية . وأن قيام مذهب فى الأخلاق وفلسفة القانون بالدفاع عن مثل هذه الروح القومية الامبريالية الفظة لحادث جديد كل الجدة فى تاريخ الفكر السياسى . وهو حادث حافل بنتائج خيفة بعيدة . وذلك عندما أعلن هيغل عدم أحقية روح الشعوب الأخرى فى أى حق على الإطلاق فى مواجهة الشعب الذى يعد فى لحظة تاريخية « المنفذ الوحيد لغاية روح العالم » .

ومع هذا فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيغل ونظريات الدولة الشمولية ، فبينما يصح القول بأن هيغل قد أعفى الدولة من أى التزام أخلاقى ، وصرح بأن قواعد الأخلاق تفقد معناها الكلى عندما تنتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردى ، إلى سلوك الدولة ، إلا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لاستطيع الدولة التحلل منها . فالدولة فى مذهب هيغل تتبع « العقل الموضوعى » . على أن هذا المجال هو مجرد « مرحلة » أو « لحظة » فى التحقق الفعلى « للفكرة » . إذ تعلو عليها فى العملية الديالكتيكية مرحلة أخرى أسمى من ذلك هى « عالم الفكرة المطلقة » ، تبعا للتعبير الذى ذكره هيغل ذاته . فالفكرة تمر فى مراحل ثلاث : الفن والدين والفلسفة . وواضح أن الدولة لا يمكن أن تعامل هذه الصور الحضارية العليا كمجرد وسائل لغايتها . فهى غايات فى ذاتها ينبغى تقديرها والنهوض بها . حقا إن هذه الصور لا تتمتع بوجود منفصل خارج الدولة ، لأن

(٤٤) نفس المرجع § ٣٤٧ . ترجمة « ستريت » - ص ٣٤٣ . من ترجمة « ديد » .

الإنسان لا يستطيع النهوض بها بغير سبق تنظيم لحياته الاجتماعية . ورغم هذا ،
فلهذه الصور من الحياة الحضارية معنى مستقل وقيمة مستقلة . فلا يمكن إخضاعها
لأية شريعة خارجية . لأن الدولة تقع دائما - كما قال هيجل - في نطاق
النهاى (٤٥) . ولم يرخص هيجل إخضاع الفن والدين والفلسفة لها .

هناك إذن عالم أعلى يقع أسمى من العقل الموضوعى المتجسم في الدولة .
ويتصور هذا العالم كقوة روحية ، تتميز لهذا السبب بوجودها وفيضها .
وعلى الدولة ألا تحاول إطلاقة قمع الطاقات الروحية الأخرى . إن عليها أن تعترف
بها وألا تتدخل في حريتها . « إن أسمى غاية تستطيع الدولة بلوغها تتحقق
عندما يتم النهوض بالفن والعلم ، عندما يبلغان ذروة تتوافق مع روح
الشعب . هذه هى الغاية الأساسية للدولة . ولكنها غاية ينبغي ألا تتحقق
كشيء خارجي ، بل ينبغي أن تنبعث من الدولة ذاتها (٤٦) » .

ولم يقتصر هيجل في حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها ،
بل تحدث عن حقيقتها أيضا . وكان هيجل من كبار المعجبين « بالحقيقة
الكامنة في القوة » . ورغم هذا فإنه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية
الصرفة . فلقد كان يدرك جيدا أن أية زيادة في الثروة المادية لا يمكن اعتبارها
معيارا لثروة الدولة وسلامتها . وأكد هذه النظرية في فقرة من كتابه الكبير
في المنطق . فكما أشار : « كثيرا ما تؤدي زيادة رقعة أى دولة إلى
إضعاف مظهرها ، أو إلى حدوث انحلالها ، ومن ثم فإنها تكون سببا
في بدء خرابها » (٤٧) .

وانته هيجل حتى في بحثه عن دستور ألمانيا إلى تأكيد عدم اعتماد
قوة أى دولة على كثرة عدد سكانها ، أو على جيشها ، أو حجمها .

(٤٥) الإنسكلوبيديا ٤٨٣ .

(٤٦) محاضرات في فلسفة التاريخ . جمعها جورج لاسون ضمن أعماله الكاملة

الجزء الثامن والجزء العاشر - (مايتر بلايزج ١٩١١ - ١٩٢٠) ص ٦٢٨ .

(٤٧) علم المنطق . الترجمة الإنجليزية لجونستون ، سترايتر . (جون ألين ١٩٢٩) -

الجزء الأول - ص ٣٥٤ .

إن ضمان بقاء الدستور يعتمد بالأحرى « على الروح الكامنة في تاريخ الشعب ، الذي صنعت منه الدساتير وتصنع منه (٤٨) » . وبدا إرغام هذه الروح الكامنة على الخضوع لإرادة حزب سياسي أوأى زعيم فرد أمرا مستحيلا في نظر هيجل . وما كان من المستبعد في هذا الصدد أن يرفض هيجل التصور الحديث للدولة « الشمولية » أو يعلن نفوره منه .

وبقى سبب آخر يفسر لماذا لا يتوقع مشاركة هيجل على الإطلاق في هذه النظرات . فمن بين أهم الغايات والشروط الأساسية للدولة الشمولية مبدأ التجانس والاطراد . فلكى تستطيع الدولة البقاء عليها أن تزيل من الوجود كل الصور الأخرى من المجتمعات والحضارات : وأن تمحو كل اختلاف . واعتقد هيجل أن أية « إزالة » من هذا النوع لن تؤدي إلى أية وحدة عضوية حقة . فلن يتمخض عنها غير الوحدة « المجردة » التي رفضها على الدوام . إن أية وحدة حقة لا تركز على نحو الاختلافات أو إزالتها ، ولكنها تركز على حمايتها والحفاظة عليها . ورغم شدة معارضة هيجل لمثل الثورة الفرنسية إلا أنه كان مقتنعا رغم هذا بأن إزالة كل الفوارق في الكيان الاجتماعي أو السياسي بحجة تدعيم سلطان الدولة ووحدتها ، لن يعنى غير القضاء على الحرية . « إن القاعدة الأساسية الوحيدة لجعل الحرية حقيقة وعميقة الحلور ، هي الترخيص لكل هيئة تعمل لصالح الدولة بنظام منفصل خاص بها . وينبغي السماح بمثل هذا التقسيم الحق . لأن الحرية لن تنصف بعمقها إلا إذا سمح باختلاف . كامل في الأنواع ، وظهرت هذه الاختلافات في حيز الوجود (٤٩) » . ولقد اتجه هيجل إلى الثناء على الدولة وتمجيدها ، بل واتجه إلى تأليهها . على أن هناك مع ذلك اختلافا جليا بين نظريته المثالية لسلطان الدولة ، وبين هذا النوع من عبادة الأوثان التي تميزت به نظما الحديثة الشمولية .

(٤٨) الإنسكلوبيديا § ٥٤٠ .

Gleichschaltung (*)

(٤٩) » § ٥٤١ .

١٨ - فن الأساطير السياسية الحديثة

لوقمنا بتحليل أساطيرنا السياسية المعاصرة ، وحاولنا معرفة العناصر التي تتألف منها ، فاننا سنرى أنها لا تحتوى على أى جديد على الإطلاق . فكل العناصر كانت معروفة بالفعل . إذ بحثت مرارا نظرية كارلايل في عبادة الأبطال ، ونظرية جوينو عن الاختلافات الأخلاقية والعقلية الأساسية بين الأجناس . على أن هذه الأبحاث قد ظلت ، من ناحية ، مجرد أبحاث أكاديمية . وتطلبت الحاجة ، لتحويل الأفكار القديمة إلى أسلحة سياسية قوية فعالة ، ما هو أكثر من ذلك . وكان من الضروري جعل هذه المسائل تنكيف مع عقلية جمهور مختلف عن هؤلاء الأكاديميين ، ومن ثم أصبح المطلوب هو خلق أداة جديدة لتحقيق هذه الغاية ، أى أداة تقوم بدور معين في الحياة العملية إلى جانب الأداة الخاصة بعالم الفكر . وتطلب ذلك ابتكار فن تقنى جديد . إن هذا هو آخر عامل حاسم . ولو أردنا التعبير عن ذلك في مصطلحات علمية لقلنا إن هذه التقنية بمثابة العامل المساعد . فهي ستساعد على زيادة سرعة ردود الفعل ، وعلى تحقيق أعظم قدر من الفاعلية . ورغم سبق تمهيد التربة التي ظهرت فيها أساطير القرن العشرين منذ عهد بعيد ، إلا أنها ما كانت لتثمر بغير مهارة في استعمال هذه الأداة التقنية الجديدة .

وظهرت في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى الظروف التي ساعدت على تحقيق هذا الاتجاه ، والتي أسهمت في انتصاره انتصارا نهائيا . ففي هذا العهد ، واجهت جميع الشعوب التي اشتركت في الحرب نفس الصعاب الأساسية ، وبدأت تدرك أن الحرب لم تستطع أن تجيء بأى حل حقيقى في أى ميدان ، حتى بالنسبة للأمم المنتصرة . وظهرت مشكلات جديدة في كل جانب . فازدادت شدة التوتر في الصراعات الدولية والاجتماعية والإنسانية . وتم الشعور بهذا التوتر في كل الأنحاء ، وإن كان قد بقى في إنجلترا

وفرنسا وأمريكا الشمالية بعض بوادر من الأمل في حل هذه الصراعات اعتماداً على السبل العادية المألوفة . أما في ألمانيا ؛ فالأمر يختلف . فلقد ازدادت المشكلة حدة وتعمداً يوماً بعد آخر . وبذل زعماء جمهورية فيمار قصارى جهدهم لمعالجة هذه المشكلات باتباع القانون ، وبالجوء إلى التسويات الدبلوماسية . ولكن جهودهم قد باءت بالفشل - فيما يبدو . فلقد تعرض نظام ألمانيا الاقتصادية والسياسي في فترات التضخم والبطالة للانهايار التام . وبدت الموارد الطبيعية وكأنها قد استنفدت . هذه هي التربة الطبيعية التي تساعد على نمو الأساطير السياسية ، والتي تستطيع أن تنشأ وترعرع فيها .

والأساطير حتى في المجتمعات البدائية ذاتها ، حيث تسود وتتحكم في مشاعر الناس الاجتماعية ، لا تحدث دائماً أثراً واحداً ، كما أنها لا تظهر دائماً في قوة واحدة . ولا تبلغ الأسطورة أوجها من حيث القوة ، إلا عندما يضطر الإنسان إلى مواجهة موقف خطير غير عادي . وكرر هذه النقطة ، وأصر عليها مالينوفسكي الذي عاش سنوات عديدة بين الوطنيين في جزائر تروبريانند ، والذي عرض علينا بحثاً تحليلياً لتصوراتهم الأسطورية ، وطقوسهم السحرية . وكما ذكر : أن استعمال السحر حتى في المجتمعات البدائية يقتصر على مجال معين من النشاط الإنساني . فالإنسان لا يلجأ إلى السحر في كل الحالات التي يمكن معالجتها بالجوء إلى سبل تقنية بسيطة نسبياً . إن السحر لا يظهر إلا عندما تواجه الإنسان مهمة يبدو إنها تتجاوز قدراته الطبيعية . ويوجد على الدوام نطاق معين لا يتأثر بالسحر ولا الأساطير . ويمكن وصفه لهذا السبب «بالمجال الدنيوي» . في هذا المجال يعتمد الإنسان على مهارته بدلاً من الاعتماد على الطقوس السحرية ، ويقول مالينوفسكي في كتابه *The Foundations of Faith and Morals* (أساس الإيمان والأخلاقيات) :

« عندما يقدم البدائي على صنع أداة ، فإنه لا يرجع إلى السحر . إنه يتبع الروح التجريبية الصرفة ، أو الروح العملية عند اختباره لمواده ، وفي السبل التي يسلكها عندما يصنع حربته ، عند قطعه لشجرة المادة التي يستعملها لتحقيق

هذه الغاية ، أو عند طرقها أو تأميمها . فهو يعتمد كلية على مهارته ، وعقله ، وقدرته على المثابرة . ولا مغالاة في القول بأنه عندما تتوافر المعرفة ، فإن البدائي يعتمد عليها وحدها . والذى سكان وسط أستراليا علم حق ، ومعارف حقة ، أى تراث خاضع خضوعا كاملا للتجربة والمنطق . ولا أثر فيه على الإطلاق لأية عناصر غيبية

وهناك جملة قواعد تتوارثها الأجيال المختلفة تشير إلى طريقة إقامة الناس في مأواهم وطريقة إشعال النار بوساطة الاحتكاك ، وجمع الطعام وطهوه ، والمعايشة الجنسية والمعاركة . . . والقول بمرونة هذه العادات التقليدية الدنيوية ، وخضوعها للنقد والمنطق وإارتكانها إلى أسس راسخة يمكن تبينه من طريقة البدائي في التكيف مع أية مادة جديدة يصادفها» (١) .

إننا لانصادف عند البدائيين سحرا ولا أساطير في كل المهام التي لا تتطلب أى جهود استثنائية خاصة ، أو شجاعة غير عادية ، أو قوة تحمل من نوع معين . على أن السحر لا يظهر دائما في صورته المتقدمة مصحوبا بالأساطير ، إلا عند ما تندم الغاية بخطورتها ، وعند علم الاطمئنان إلى عواقبها .

ويصبح نفس هذا الوصف للدور السحر والأساطير في المجتمعات البدائية عن المراحل المتقدمة من الحياة السياسية الإنسانية أيضا . إن الإنسان يلجأ في مواقف اليأس دائما إلى سبل يائسة . ولو خذلنا العقل ، لن يبقى أمامنا غير اللجوء إلى قوة المعجزات والغيبيات . ولا تخضع المجتمعات البدائية لحكم قوانين مدونة أو نظم أو دساتير أو موائيق للحقوق ، أو موائيق سياسية . ورغم هذا فإننا نستطيع أن ندرك حتى في أكثر صور الحياة الاجتماعية بدائية نظما دقيقة واضحة للغاية . ولا يصح القول على الإطلاق بأن هذه الشعوب تعيش في حالة فوضى أو اضطراب . ولعل أفضل مانعرفه من هذه الشعوب البدائية هو المجتمعات الطوطمية التي تصادفها في قبائل الأمريكيين

(١) مالىنوفسكى B. Malinowski . - «أسس الإيمان والأخلاق» The Foundations of Faith and Morals (لندن - أكسفورد ١٩٣٦) ص ٣٢ .

الأصليين، وعند القبائل الوطنية في شمال أستراليا، ووسطها، والتي درست أحوالها في عناية، كما وصفت في أعمال سينسر وجيلين. ولا أثر عند هذه المجتمعات الطوطمية لأى أساطير معقدة يمكن مقارنتها بالأساطير اليونانية أو الهندية أو المصرية. فنحن لانصادف عندها أية عبادة لآلهة في صورة أشخاص أو تصور لقوى الطبيعة الكبرى في صورة أشخاص. ولكن ما يجمع بينهم هو قوة أخرى ربما كانت أقوى، وهى الاعتقاد المستند إلى تصور أسطورى بانحدارهم من أصل حيوانى. فهم يعتقدون أن كل فرد من أبناء الطائفة ينتمى إلى قبيلة طوطمية خاصة، ومن ثم فانه ملزم باتباع بعض التقاليد المحددة الثابتة. إن عليه أن يمتنع عن تناول أطعمة معينة، وعليه أن يراعى قواعد صارمة في مسائل الزواج من داخل القبيلة أو خارجها. وعليه أن يؤدى نفس الشعائر في أوقات معينة وفي فترات منتظمة، وباتباع نظام صارم لا يتغير. وتمثل هذه الشعائر تمثيلا دراميا حياة الأسلاف الطوطمية. ولم تفرض كل هذه الالتزامات على أفراد القبيلة بالقوة، بل اعتمادا على تصوراتهم الأسطورية. ولا يستطيع التحرر من قيود هذه التصورات. ولا يمكن أن تكون موقع شك على الإطلاق.

وظهرت فيما بعد قوى سياسية واجتماعية أخرى. ولعل ما حدث هو حلول نظم عقلانية محل التنظيمات الأسطورية للمجتمع. وإن تحقق مثل هذه النظم العقلانية في فترات الهدوء والسلام أو في العهود الأكثر ثباتا وطمأنينة نسييا أمر يسهل تفسيره. ففي هذه الفترات يمكن لأية نظم عقلية أن تشعر بالأمان ضد أى اعتداء عليها. على أن الاستقرار والتوازن لا يمكن أن يتحققا في صورة كاملة في السياسة على الإطلاق. فإ نصادفه هنا هو توازن مرن أكثر منه توازنا ساكنا ثابتا. إننا نعيش في السياسة دائما فوق أرض بركانية. وعلينا أن نستعد لمواجهة أية هزة، وأى انفجار. ولا يمكن لأية قوة عقلانية في الأوقات الحرجة أن تطمئن إلى قدرتها على الحيلولة دون عودة ظهور التصورات الأسطورية القديمة. إذ تعود الأسطورة مرة أخرى في مثل هذه الظروف، لأنها لم تقمع أو تروض بصفة نهائية. فهى

موجودة دائماً تتربص في الظلام وتتهيا للإلقاض في اللحظة المناسبة . ونجى هذه اللحظة المناسبة بمجرد تعرض القوى التي تربط المجتمعات الإنسانية للوهن لسبب أو آخر ، وعندما تعجز عن محاربة شيطان الأسطورة .

وكتب العالم الفرنسي « دوتيه » كتاباً طريفاً للغاية هو السحر والدين في شمال أفريقيا . وحاول في هذا الكتاب تعريف الأسطورة في إيجاز ووضوح . واعتقد دوتيه أن الآلهة والشياطين التي تؤمن بها المجتمعات البدائية لا تزيد عن كونها تجسماً لل رغبات الجماعية . وكما يقول دوتيه إن الأسطورة هي صورة مشخصة لل رغبة الجماعية . ولقد ذكر هذا التعريف منذ خمس وثلاثين سنة . ولم يعرف هذا المؤلف بطبيعة الحال مشكلاتنا السياسية الحالية ، كما أنه لم يقصدها . إنه قد تحدث كأثنروبولوجي كان يعمل في دراسة الطقوس الدينية والسحرية عند بعض القبائل البدائية في شمال أفريقيا . ومن جهة أخرى استطاع الرجوع إلى القاعدة التي جاء بها « دوتيه » . باعتبارها أفضل تعبير ثاقب مقتضب عن الفكرة الجديدة للزعامة أو الديكتاتورية . فلاتظهر الدعوى للزعامة إلا عندما تبلغ أية رغبة جماعية قوة ساحقة ، وعندما تخفق من جهة أخرى كل السبل المألوفة والمعتمدة في تحقيق هذه الرغبة في صورة طبيعية وعادية . في هذه الحالة ، لا يتم الشعور بالرغبة في حدة فحسب ، ولكنها تتجسم أيضاً في صورة مشخصة . فهي تتمثل أمام أعين الناس في مظهر شخص فردي ، وتتجسم الرغبة الجماعية في صورة مركزة في شخصية الزعيم . ويقال إن جميع الروابط الاجتماعية السالفة (كالقانون والعدالة والديانة) بلا قيمة . وما يستحق البقاء فقط هو التأثير الأسطوري للزعيم وساطانه . وتصبح إرادة الزعيم هي القانون الأسمى .

واضح مع هذا أن تجسيم الرغبة الجماعية لا يمكن أن يتحقق عند أي شعب متحضر كبير على نفس الصورة التي يتحقق فيها عند القبائل الهمجية . ويخضع المتحضر بطبيعة الحال لمشاعر عتيقة . وعندما تبلغ هذه المشاعر ذروتها فإنه يزداد قابلية للاستسلام لأكثر الدوافع لا معقولة . على أنه حتى في

هذه الحالة ، فإنه لن يستطيع أن ينسى نسيانا كاملا - أو ينكر - مطالب العقل .
فلكى « يعتقد » ينبغي عليه أن يهتدى إلى « أسباب » يرتكن إليها في اعتقاده .
أى يجب أن يضع نظرية تبرر معتقداته . وان تظهر هذه النظرية في صورة
بدائية ، ولكنها تظهر على عكس ذلك في صورة معقدة للغاية .

يمكننا أن نفهم في سهولة ويسر الزعم السائد عند البدائيين بأنه كان تركيز
القوى الإنسانية والقوى الطبيعية ، وتكثيفها ، في فرد واحد . فالساحر -
إذا كان ساحرا بمعنى الكلمة ، أى إذا كان يعرف التعاويذ السحرية ، ويعرف
كيف يحسن استخدامها في الزمان الصحيح والموضع الصحيح - قادر على
القيام بكل شيء . ففى وسعه أن يبعد كل شر ، وأن يهزم كل عدو ، وأن
يتحكم في كل قوى طبيعية . وتبدو كل هذه الأمور بعيدة كل البعد عن إدراك
العقلية الحديثة ، بحيث تظهر كأنها غير معقولة على الإطلاق . على أنه إن صح
القول بأن الإنسان الحديث لم يعد يعتقد في السحر الطبيعي ، إلا أنه لم يتنازل
بعد عن الاعتقاد في وجود نوع من « السحر » الاجتماعى . فلو شعر الناس
برغبة جماعية ، وتركزت هذه الرغبة واشتدت ، سيتيسر لإقناعهم بأن كل
ما يلزم لتحقيق هذه الرغبة هو اختيار الرجل الصحيح القادر على ذلك .
واستطاعت نظرية كارلايل في البطولة أن تثبت أثرها في هذه النقطة . فلقد
اتجهت إلى تبرير بعض التصورات تبريرا عقليا . وكانت هذه التصورات
في الأصل والاتجاه بعيدة كل البعد عن أى اتجاه عقلى . وأكد كارلايل
القول بضرورة مشاركة عبادة الأبطال بدور أساسى في التاريخ الإنسانى . فهى
موجودة مادام الإنسان موجودا . وقال كارلايل : « إننا سنرى أن العظيم
في كل العصور كان منقلا لاغنى عنه لعصره . فهو أشبه بالشرارة . وبغيره
ما كان الوقود لبتقد (٢) » . إن كلمة الرجل العظيم أشبه بالبلسم الذى
يساعد على الشفاء والذى يؤمن به الجميع .

ولكن نظرية كارلايل لم تبد في نظره اتجاها سياسيا محددًا . إن نظريته
تمثل نظرة رومانكية إلى البطولة ، بعيدة كل البعد عن نظرة أصحاب

(٢) كارلايل - الأبطال - المحاضرة الأولى ص ١٣ .

النظرات « الواقعية » السياسية في عصرنا الحالى . ولجأ السياسيون المحدثون إلى وسائل أكثر فاعلية وخشونة . وقاموا بحل مشكلة تتشابه في جملة نواح مع مشكلة لإثبات أن المربع دائرة . ولقد ذكر مؤرخو الحضارة الإنسانية ضرورة مرور البشر في مرحلتين مختلفتين . فالإنسان قد بدأ (يتبع السحر) ولكنه انتقل من عصر السحر إلى عصر التقنية . وتحول الإنسان الذى اعتمد على السحر في العصور الغابرة وفي الحضارة البدائية إلى صاحب صنعة وحرفة . ولوارتضينا مثل هذه التفرقة التاريخية ، ستبدو لنا الأساطير السياسية الحديثة شيئا غريبا محيرا بحق . لأن مانصادفه فيها ليس إلا خلط فعلى يدوان متعارضين . فالسياسى الحديث يجمع في نفسه بين مهمتين مختلفتين غير متوافقتين . فعليه أن يتبع السحر ، والمنطق معا . فهو كاهن في دين جديد يسوده الغموض ويخلو من أى جانب معقول ، ولكنه عندما يدافع عن هذا الدين ويعمل على ترويجه ، فإنه يتبع منهجا منطقيا . فلا شيء يترك للمصادفة . إن كل خطوة يتم إعدادها على خير وجه ، ويسبقها بحث وتأمل . إن هذا الربط الغريب بين المعقول واللامعقول من أهم الملامح المثيرة للدهشة في أساطيرنا السياسية الحديثة .

ولقد وصفت الأسطورة دائما بأنها نتيجة لفعل لا شعورى ، وبأنها نتيجة لانطلاق الخيال . ولكننا في الأساطير السياسية الجديدة نرى الأسطورة تتبع خططا . فهي لا تظهر عشوائيا . إنها ليست ثمرة شيطانية من صنع خيال خصيب . إنها أشياء مصنوعة قد صنعها صناع مهرة ماكرون إلى أبعد حد . فلقد كتب على القرن العشرين ، أى عصرنا التقنى العظيم ، النهوض بفن أسطورى جديد . ومنذ ذلك العهد ، أصبح من الميسور صنع الأساطير على نفس الوجه الذى يتبع عند صنع أى سلاح حديث أخسر كالرشاشات والطائرات . إن هذا شيء جديد ، وله أهمية حاسمة ، فلقد أحدث انقلابا شاملا في حياتنا الاجتماعية . وبدأ العالم السياسى يشعر منذ سنة ١٩٣٣ بالقلق إلى حد ما من إعادة تسليح ألمانيا ، ومن احتمال انفجارها دوليا . والواقع أن إعادة تسليح ألمانيا قد بدأ قبل ذلك بعدة سنوات ، وإن لم يكن قد لحظه أحد

فيما يعتقد . أن إعادة التسليح الحقيقية قد حدثت عندما أعيد إحياء الأساطير ، وعند ما استطاعت أن تزدهر . ولم يكن إعادة التسليح العسكري إلا عاملا مساعدا بالإضافة إلى الحقيقة الأصلية . . إن الحقيقة كانت أمرا واقعا منذ أمد بعيد . ولم يكن إعادة التسليح العسكري إلا نتيجة ضرورية لإعادة التسليح الذي أحدثته الأساطير السياسية .

وأول خطوة اقتضت الضرورة القيام بها هي إحداث تغيير في مهمة اللغة . ولودرسنا التطورات التي حدثت للكلام الإنساني ، سنرى أن الكلمة تحقق مهمتين بعيدتي الاختلاف في تاريخ الحضارة . وإذا توخينا الإيجاز يمكننا تسمية هاتين المهمتين بالمهمة الدلالية للكلمة والمهمة السحرية لها . والمهمة الدلالية للكلمة موجودة فيما يدعى بالغات البدائية . فغيرها لن يتحقق أى كلام إنساني . ولكن للكلمة السحرية الصدارة في المجتمعات البدائية . فهي لاتصف الأشياء ولا العلاقات بين الأشياء ، بل تحاول إحداث أثر ، وتغيير اتجاه الطبيعة . ولا يمكن تحقيق ذلك بغير اعتماد على فن سحري محكم . والساحر وحده هو الذي يستطيع التحكم في الكلمة السحرية . ولكنها في يده تصبح سلاحاً شديداً البأس . فلا شيء يستطيع مقاومة أثرها . واقد قالت الساحرة ميديا في قصائد أوفيد - يمكن جراح القمر نفسه من السوء بتأثير التعاويذ السحرية .

ومن العجيب أن يتكرر حدوث كل هذا في عالمنا الحديث . ولودرسنا أساطيرنا السياسية الحديثة وعرفنا طرائق استعمالها ، سنرى أمرا مثيرا للدهشة . فهي لم تكف باعادة تقويم كل قيمنا الأخلاقية ، ولكنها قامت بتحويل الكلام الإنساني . لقد أصبح للمفهوم السحري للكلمة الصدارة على المفهوم الدلالي لها . ولو أنني قرأت هذه الأيام كتابا من الكتب الألمانية التي نشرت في السنوات العشر الأخيرة في مجال الأبحاث النظرية ، لاني مجال السياسة ؛ ولا من الكتب التي تتناول الكلام عن مشكلات الفلسفة والتاريخ والاقتصاد ، فلننى سأرى أنني لم أعد قادرا على فهم اللغة الألمانية . وهذا أمر مذهل . فلقد تم صلك كلمات جديدة ، بل وأصبحت الكلمات القديمة تستخدم للدلالة على

معان جديدة ، كما حدث تغيير كبير في معناها . ويرجع هذا التغيير إلى أن هذه الكلمات بعد أن كانت تستعمل في أغراض دلالية ووصفية ومنطقية قد أصبح لها الآن دور سمحى ، قصد به إحداث آثار معينة لتحريك انفعالات معينة . إن فحوى كلمتا العادية هي المعانى ، أما هذه الكلمات التي أعيد صياغتها ، فمشحونة بمشاعر وأهواء عنيفة .

ولقد نشر منذ أمد ليس بالبعيد كتيب صغير للغاية هو (مرشد لاستعمال اللغة الألمانية الحديثة) . واشترك في تأليفه هاينش بيختر وبرت هيلمان وهلفيج بيختر وكارل بيتيل . وتم في هذا الكتاب تصنيف كل المصطلحات الجديدة التي ابتكرت في ظل النظام النازى في حرص وعناية . ويأهول ما احتوته هذه القائمة . إذ يبدو أن كلمات قليلة من اللغة الألمانية فحسب قد استطاعت النجاة من هذه الكارثة الشاملة ، وحاول المؤلفون ترجمة المصطلحات الجديدة إلى الإنجليزية . ولكنهم أخفقوا في اعتقادى في هذه المهمة . فلقد تمكنوا من الوصول إلى كلمات وعبارات تدور حول الكلمات الألمانية ، بدلا من الاهتمام إلى ترجمات حقة لها . وتعذر لسوء الحظ الاهتمام إلى الكلمات الإنجليزية المناسبة ، أو ربما رجع ذلك إلى حسن الحظ . فلا تتميز هذه الكلمات بمضمونها أو معناها الموضوعى بقدر تميزها بالجو الانفعالى الذى يغمرها ويحيط بها . وينبغى الشعور بهذا الجو . فلا يمكن تحويله من أى مناخ فكرى إلى آخر مختلف عنه . ولكى أصور هذه النقطة سأقنع بمثل واحد اخترته عشوائيا . فلقد فهمت من قائمة المصطلحات أن اللغة الألمانية الحديثة تفرق تفرقة حادة بين كلمتي Siegfried و Siegfriede ولن تستطيع حتى الأذن الألمانية ذاتها أن تدرك في سهولة هذا الاختلاف . فالكلمتان تشابهان في نغمتيهما . ويبدو أنهما تدلان على نفس المعنى . فإن « Sieg » تعنى النصر و Fried تعنى السلام ، فكيف يمكن للكلمتين بعد الجمع بينهما لإحداث معنيين مختلفين ؟ . ورغم هذا فلقد قيل لنا إن الاستعمال الألمانى الحديث يرى وجود اختلافات طائلة لاحصر لها بين هاتين الكلمتين ، لأن Siegfriede تعنى السلام الذى يتحقق عند انتصار ألمانيا . أما Siegfried فتعنى على العكس ،

السلام الذى يمليه الحلفاء . والأمر بالمثل فى حالة المصطلحات الأخرى ، إن من وضعوا هذه الكلمات كانوا أساتذة فى فن الدعاية السياسية . فاقدموا إلى غايتهم وهى تحريك العواطف السياسية العنيفة اعتمادا على سبل فى غاية البساطة . فكثيراً ما كان كافياً لتحقيق هذه الغاية مجرد اختيار كلمة واحدة ، أو ربما تغيير مقطع كلمة واحدة . ولواستمعنا إلى هذه الكلمات الجديدة ، فإننا نشعر بأنها مفعمة بكل الانفعالات الإنسانية الدالة على البغض والغضب والتعالى والازدراء والخطورة والاحتقار .

ولكن البراعة فى استعمال الكلمة السحرية ليست كل شىء . فلكى تحدث الكلمة تأثيرها كاملاً ، ينبغى أن تضاف إليها طقوس جديدة . وأبلى الزعماء السياسيون فى هذا المقام أيضاً براعة فى السبل التى لجأوا إليها ، كما أثبتوا نجاحهم . فلكل عمل سياسى جانب طقوسى خاص به . ولما كانت الدولة الشمولية لا تعترف بوجود أى نشاط فردى مستقل فى الحياة السياسية ، انغمست حياة الإنسان برمتها فى نغمات الطقوس الجديدة . وتتميز هذه الطقوس برتابتها وصرامتها وتزمتها ، كالطقوس التى نصادفها فى المجتمعات البدائية . ولكل طبقة وجنس وجيل من الأجيال الطقوس الخاصة به . فلا أحد يستطيع السير فى الطرقات ، ولا أحد يستطيع تحية جاره أو صديقه ، دون قيام بأحد الطقوس السياسية . وكما هو الحال فى المجتمعات البدائية ، إن اغفال أحد هذه الطقوس ، يعنى التعرض للشقاء والموت . فلا ينظر لمثل هذا العمل حتى فى حالة الأطفال على أنه مجرد سهو . إنه جريمة ضد جلال الزعيم والدولة الشمولية .

والعواقب المترتبة على هذه الطقوس الجديدة واضحة . فلا شىء يحتمل أن يحمى كل قواها الفعالة وقدراتنا على الحكم والإدراك النقدي ، ويحررنا من الشعور بالشمولية والمسئولية الفردية أفضل من الأداء التلقائى المطرد لنفس الطقوس . والواقع أن المسئولية الفردية غير معروفة فى كل المجتمعات البدائية الخاضعة للطقوس . فما نصادفه فى هذه المجتمعات هو مجرد مسئولية جماعية . إن « الذات الأخلاقية » لا تتمثل فى الأفراد ، ولكنها تتمثل

في الجماعات . فالعشيرة أو العائلة أو القبيلة هي المسئولة عن أفعال أبنائها . فإذا اقترفت جريمة فإنها لا تنسب إلى أى فرد . إن الجريمة أمر يشترك فيه أفراد الجماعة ويتفشى بينهم ، وكأنها نوع من الحميات أو العدوى الاجتماعية . ولا أحد يستطيع الهروب من هذه العدوى . وما يتعرض للعقوبة والانتقام أيضا على الدوام هو الجماعة في جملتها . ففي المجتمعات التي ينتشر فيها الذل للدم ، ويعد واجبا أخلاقيا ساميا ، ليس هناك ضرورة لتحتم الانتقام من القاتل ذاته . فيكفى قتل أحد أبناء العائلة أو القبيلة . وفي بعض الحالات ، كما هو الحال في غنيا الجديدة ، أو الصومال الأفريقي ، يقتل الأخ الأكبر بدلا من القاتل الفعلي .

ولقد تغيرت في المائتي السنة الأخيرة فكرتنا عن طابع الحياة المهمجية ، بالمقارنة بحياة المتحضرين . وعرض روسو في القرن الثامن عشر وصفه الشهير للحياة المهمجية وحالة الفطرة . ورآها حالة تسودها البساطة والبراءة والسعادة . فلهمجى يحيا كما يهوى ، في غابته الخلوة ، ويلبى نداء غرائزه ، ويشبع شهواته الساذجة ، ويتمتع بأعظم جانب من الخير الذي يرجع إلى استقلاله المطلق . ولسوء الطالع ، قضى التقدم في الأبحاث الأنثروبولوجية التي جرت في القرن التاسع عشر قضاء مبرما على هذه الصورة الفلسفية الشاعرية ، وانقلب الوصف الذي جاء به روسو رأسا على عقب .

ويقول سيدنى هارتلاند في كتابه القانون البدائي « إن البدائي بعيد كل البعد عن صورة الكائن الحر المتحرر من كل قيد ، التي تخيلها روسو . إنه على عكس ذلك يرزح من كل ناحية تحت نير عادات شعبه ، ومقيد بسلاسل ترجع إلى تقاليد غير معروف أصلها وهو يتقبل هذه القيود كشئ مسلم به ، ولا يحاول إطلاقا تحطيمها .. وكثيرا ماتصح نفس الملاحظة عن المتحضر ، وإن كان المتحضر يتميز بروحه القلقة ، وشدة تلهفه للتغيير ، وشدة شوقه إلى معرفة أسرار بيئته ، وهذا ما يحول دون استمراره طويلا في حالة الاستسلام » (٣) .

(٣) « سيدنى هارتلاند » « القانون البدائي » - Primitive Law متوين

بلندن ١٩٢٤ ص ١٣٨ .

لقد كتبت هذه الكلمات منذ عشرين سنة . ولكننا قد تعلمنا في نفس الوقت درساً جديداً ، وهو درس شديد الإذلال لكبريائنا . فلقد عرفنا أنه رغم شعور الإنسان الحديث بقلقه — بل ربما بسبب هذا القلق — إلا أنه لم يستطع التغلب بالفعل على أحوال الحياة الممجية . إنه يرتد في سهولة ، إذا تعرض لنفس المؤثرات ، إلى حالة الاستسلام الكاملة ، إذا تعرض لنفس المؤثرات ، أى يتوقف عن البحث عن أسرار بيئته ، ويقبلها كأمر مسلم به .

ولعل هذه التجربة هي أبشع التجارب المخزنة التي مرت خلال هذه الالنتى عشرة سنة الأخيرة . وربما أمكن مقارنتها بتجربة أوديسوس في جزيرة الآلهة سيرسيه . وإن كان من المحتمل أن تكون أسوأ . فلقد حولت الآلهة سيرسيه أصدقاء أوديسوس ورفاقه إلى أشكال حيوانية مختلفة . أما ما حدث هنا فهو تنازل فجائى لأناس يتصفون بالعلم والذكاء والمعرفة والإخلاص والاستقامة عن أعظم مميزاتهم الآدمية . فلم تعد لهم شخصية أو صفات حرة فعالة . فهم عندما يؤدون نفس الطقوس المفروضة عليهم يشعرون ويفكرون ويتحدثون بطريقة تتوافق مع هذه الطقوس . وما يظهر في تقاطيعهم وسخنتهم من قوة وحيوية إنما هو علامات زائفة مصطنعة . والواقع أنهم لا يتحركون إلا بتأثير مؤثرات خارجية . فهم يتصرفون مثل الدمى في مسرح العرائس . ولا يعرفون أن الرعاء السياسيين هم الذين يمسكون بخيوط هذا المسرح ، وبالخيوط التي تسير حياة الناس الفردية والاجتماعية .

وهذه نقطة ذات أهمية حاسمة لفهم مشكلاتنا . فلقد سبق منذ الأزل اللجوء إلى وسائل القمع والإكراه في الحياة السياسية . وإن كانت هذه الوسائل لم ترم في أغلب الأحيان إلى غير تحقيق غايات مادية . وقنعت حتى أعظم نظم الطغيان المرعبة بفرض قوانين معينة في الناحية العملية . ولم تكن مسائل شعور الناس وأحكامهم وأفكارهم من المسائل التي اهتمت بها هذه النظم على الإطلاق . حقا لقد بذلت محاولات عنيفة خلال المشاحنات الدينية الكبيرة للسيطرة على أفعال الناس وضمائرهم ، ولكن هذه المحاولات قد تعرضت للاخفاق . والأثر الوحيد الذي أحدثته هو تقوية الشعور بالحرية الدينية .

وتتجه الأساطير السياسية الحديثة الآن اتجاها مخلفا للغاية . فهي لا تبدأ بالمطالبة بتحرير أفعال معينة . إنها تهدف إلى تغيير الناس حتى تستطيع تنظيم أفعالهم والتحكم فيها . إن أثر الأساطير السياسية لشبيه بالحية التي تحاول شل فريستها قبل أن تفرسها ، والناس يقعون في أسرها بغير أن يظهروا أية مقاومة جادة لها . فهم يتعرضون للهزيمة والخضوع قبل أن يدركوا بالفعل ما حدث .

وما كانت وسائل البغي والاستبداد السياسية المعتادة لتكفي لاحتداث هذا الأثر . فلقد استطاع الناس حتى تحت أقصى الضغوط السياسية أن يحيا وفق مشيئتهم . وظل هناك على الدوام جانب من الحرية الشخصية يقف في وجه هذا الضغط ، واستطاعت المثل الأخلاقية الكلاسيكية في العصور القديمة أن تحافظ على هذه القوة ، وأن تدعمها وسط فوضى الفساد السياسي في العالم القديم . فلقد عاش سنيكا في عهد نيرون ، وعمل في بلاطه ، وإن كان هذا لم يحل دون قيامه بالمجاهرة في أبحاثه ورسائله الأخلاقية بخلاصات لاسمى الأفكار الفلسفية الرواقية ، أو بأفكار خاصة باستقلال الإرادة وتحرير الرجل الحكيم . لقد حطمت الأساطير السياسية الحديثة كل هذه الأفكار والمثل وحالت دون احتداثها أي أثر فعال . وأصبح في وسعها ألا تخشى أية معارضة من هذا الجانب . ولقد درسنا عند تحليلنا لكتاب جوينو السبل التي أدت إلى القضاء على هذه المعارضة . إن أسطورة الأجناس قد أحدثت أثرا قويا مماثلا لتأثير الحيوانات القارضة ، ونجحت في إحداث التحلل في باقي القيم الأخرى وتفكك .

ولكى ندرك كيف حدث هذا يجب أن نبدأ بتحليل كلمة « حرية » . إن كلمة « حرية » من أشد الكلمات إبهاما وغموضا ، لامن الناحية الفلسفية فحسب ، وإنما من ناحية معناها السياسي أيضا . وبمجرد اتجاها إلى التأمل في معنى حرية الإرادة فإننا سنلقى أنفسنا قد تورطنا في متاهات معقدة من المشكلات والنقائض الميتافيزيقية . وأما فيما يتعلق بالحرية السياسية ، فإننا جميعا ندرك أنها من الشعارات التي أصبحت تتصف بالابتذال والإسفاف من كثرة استعمالها . فلقد أكدت لنا كل المعسكرات السياسية أنها الممثلة

الحقيقية للحرية ، وأنها الوحيدة القادرة على حمايتها . وإن كانت كل هذه المعسكرات قد اتجهت إلى تعريف هذه الكلمة تعريفا يتوافق مع مقاصدها ، وسخرتها لمصالحها الخاصة . والحرية الأخلاقية أساسا شيء أبسط من ذلك . فهي خالية من أى إيهام من النوع الذى يبدو محتما فى الميتافيزيقا والسياسة على السواء . إن ما يجعل الناس يتصرفون ككائنات حرة ليس تمتعهم بالحرية التى لا تنقيد بأى قيد . أن ما يجعل العقل يتصرف بالحرية ليس خلوه من الدافع ، بل طابع هذه الدوافع . ويعد الإنسان حرا بالمعنى الأخلاقى إذا اعتمدت دوافعه على حكمه الخاص بما يعنيه الواجب الأخلاقى ، وعلى إيمانه بهذا المعنى . واعتقد كائنا أن الحرية مساوية للاستقلال الذاتى . وهى لاتعنى «اللا حتمية» ، لأنها تعنى بمعنى أصبح نوعا خاصا من الحتمية . فهى تعنى عدم فرض القانون الذى تنبئه فى أفعالنا من الخارج ، وأن الذات الأخلاقية هى التى تصنع القانون لذاتها .

ولقد حذرنا كائنا دائما عند عرضه لنظريته من اساءة فهم أساسية . وقال إن الحرية الأخلاقية ليست حقيقة ، ولكنها مسلمة . إنها ليست موهبة . أنعم بها على البشر (gegeben) ، ولكنها بالأحرى واجب (aufgegeben) . وهو أصعب واجب يستطيع أى إنسان أن يضعه نصب عينيه ، فهو ليس من المعطيات ، وإنما هو مطلب وأمر أخلاقى جازم ، وتزداد بوجه خاص صعوبة تحقيق هذا المطلب فى أوقات الأزمات الاجتماعية العنيفة عندما يبدو انهيار الحياة العامة وشيكا . وفى هذه الأوقات ، يتجه الفرد إلى عدم الوثوق فى قدراته . إن الحرية ليست ملكة موروثة عند الإنسان . وإذا أردنا التمتع بها علينا أن نخلفها . ولو ترك الإنسان لاتباع غرائزه الطبيعية ، فإنه لن يكافح من أجل الحرية ، بل لعله يختار حينئذ التبعة . فلا يخفى أن الاعتماد على الآخرين فى التفكير والحكم والتصميم أهون من الاعتماد على النفس . وهذا يفسر لماذا كثيرا ما ينظر إلى الحرية فى حياة الأفراد والحياة السياسية على أنها عبء أكثر منها امتياز . ويحاول الإنسان فى الظروف البالغة الشدة أن يتخفف من هذا العبء . هنا تجد الدولة الشمولية والأساطير السياسية الفرصة سانحة . فالمعسكرات السياسية الجديدة قادرة على أقل تقدير على الوعد بالاهتداء إلى مخرج من هذا المأزق ،

لأنها وإن كانت تقمع الشعور بالحرية ذاتة ، وتحطمه ، إلا أنها تحرر في نفس الوقت الناس من كل شعور بالمسئولية الشخصية (٤) .

إن هذا يسوقنا إل جانب آخر من جوانب مشكلتنا . فلقد نسينا عند حديثنا عن الأساطير السياسية الحديثة ظاهرة واحدة . فكما أشرنا ، الزعماء السياسيون في الدول الشمولية مسئولون عن كل المهام التي كان بضطلع بآدائها السحرة في المجتمعات البدائية . فهم يحكمون حكما مطلقا ، ويمارسون الطب ، ويعلمون بمعالجة كل شروء المجتمع . وإن كانت مهمتهم لم تقتصر على ذلك . فلقد كان للساحر في القبيلة البدائية مهمة أخرى أكثر من ذلك أهمية . فإن المشتغل بالسحر لا يقتصر على السحر ، ولكنه يقوم بالتكهن أيضا . فهو يكشف عن إرادة الآلهة ويتنبأ بالمستقبل . لقد كان للساحر مكانة راسخة في الحياة الاجتماعية البدائية ، وكان له دور لاغنى عنه . وهو مازال يتمتع حتى في المراحل الأرقى من الحضارة السياسية بحقوقه القديمة وامتيازاته القديمة على أكمل وجه . فلم يكن من المستطاع في روما اتخاذ أى قرار سياسى أو الإقدام على أى مشروع عسير ، أو خوض غمار أية معركة حربية بغير استشارة العرافة أو الكاهن . وعند إرسال أى جيش روماني للبحف ، فإنه كان يلهب مصحوبا بالكهنة والعرافين . وكانوا جزءا لا يتجزأ من قوة الجيش .

ورجعت حياتنا السياسية الجديدة فجأة حتى في هذه الناحية إلى بعض المظاهر التي بدا أنها قد نسيت نهائيا . وما من شك في أننا لم نعد نعرف النبوءات في صورتها البدائية ، أو التكهنات الإجمالية . فنحن لم نعد نتكهن

(٤) يروى ستيفان راوشنبوش حكاية عن بقال ألماني ، لم يد أى إحجام عن التحدث في مسائل شتى مع أحد الزوار الأمريكيين . يقول « لقد ذكرت له الشعور الذي يشعر به عند فقدان الحرية ، وكيف يتصور المرء أنه قد افتقد شيئا لا يقدر بثمن . وأجاب البقال الألماني ، ولكنك لا تدرك أى شىء على الإطلاق . إننا قبل الوقت الحالي كنا نغير الانتخابات والأحزاب والاقتراع الكثير من الاهتمام . كنا حينذاك نتحمل مسئوليات جمة . أما الآن فلقد تحررنا من كل ذلك ، أى أننا أصبحنا اليوم أحراراً . انظر إلى كتاب ستيفان راوشنبوش The March of Facism (نيو هافن - ييل ١٩٣٩ ص٤) .

اعتمادا على مشاهدة أسراب الطيور ، أو التنقيب في أحشاء الذبائح . لقد نهضنا بأساليب التكهن ، حتى أصبحت أعظم صقلا وبراعة ، أى أصبح لدينا أساليب تزعم أنها علمية وفلسفية . على أنه لو صح القول بتغير مناهجنا ، فإن الشيء ذاته لم يختلف بأى حال . إن ساستنا المحدثين يعرفون كل المعرفة أن تحريك الجموع الكبيرة اعتمادا على قوة الخيال أسهل بكثير من تحريكها بواسطة القوى المادية الصرفة . ولقد استفادوا أعظم فائدة من هذه المعرفة : وأصبح الساسة نوعا من العرافين في المسائل العامة ، وأصبح التنبؤ عنصراً أساسيا في فن الحكم الجديد ، وأصبحت الوعود تلقى بغير حساب بغض النظر عن استحالاتها أو عدم إمكانها . فهناك وعود يوتوبية متعددة يتكرر الوعد بها بغير انقطاع .

ومن الغريب للغاية أن يبدأ هذا الفن الجديد للتكهن في الظهور في الفلسفة الألمانية ، لا في السياسة الألمانية . فلقد ظهر سنة ١٩١٩ كتاب أوزفالت شبنجلر : « أفول الغرب » Der Untergang des Abendlandes ، وربما لم يحدث من قبل على الإطلاق أن صادف كتاب فلسفى مثل هذا النجاح المنقطع النظير . فلقد ترجم إلى كل اللغات على وجه التقريب . وقرأه قراء من كل الأنواع ، كالفلاسفة والعلماء والمؤرخين والساسة والطلبة والباحثين والتجار ورجل الشارع ، فما هو سر هذا النجاح الذى لم يسبق له مثيل ، وما هو سر السحر الذى أحدثه هذا الكتاب في قرائه ؟ . يبدو أن في الأمر مفارقة . وإن كنت أميل إلى عزو نجاح كتاب شبنجلر إلى عنوان الكتاب ، وليس إلى فحواه . فلقد كان عنوان الكتاب وهو أفول الغرب كالشرارة الكهربائية التى ألهمت خيال قراء شبنجلر . ونشر الكتاب في يولييه ١٩١٨ عند نهاية الحرب العالمية الأولى . وأدرك الكثيرون في هذا العهد - إن لم يكن أغلبنا - وجود شيء فاسد في حضارتنا الغربية التى طالما حدث لإسراف في البناء عليها ، وعبر كتاب شبنجلر بطريقة لاذعة نفاذة عن هذا القلق العام . فهو لم يكن كتابا علميا على الإطلاق . إذ كان شبنجلر يحتقر كل مناهج العلم ، ويتحداها علنا . وقال :

« الطبيعة تبحث علميا ، أما التاريخ فينظر إليه نظرة شاعرية » . على أن هذه لا يمثل المعنى الحقيقي لما قام به شبنجلر ، لأن أى شاعر يحيا في عالم الخيال ، كما أن أى شاعر ديني عظيم كدانتى أو ميلتون يحيا كذلك في عالم من الرؤى النبوية . ولكن هؤلاء الشعراء لا يخلطون بين هذه الرؤى وبين الوقائع ، كما أنهم لا يصنعون من هذه الرؤى فلسفة للتاريخ . إن هذا هو بالضبط ما حدث في حالة شبنجلر . فهو يزعم بأنه قد اكتشف طريقة جديدة يمكن الاعتماد عليها في التنبؤ بالأحداث التاريخية والحضارية ، على نفس النحو الذى يتبعه عالم الفلك في التنبؤ بنحسوف الشمس أو القمر ، مع الاعتماد على دقة مماثلة . وعلى حد تعبيره : « في هذا الكتاب أول محاولة ترمى إلى تحديد الاتجاه الذى سيتجه إليه التاريخ ، وتبج المراحل التى لم يكشف عنها النقاب بعد في مصير أية حضارة ، على الأخص في الحضارة الأوربية الأمريكية ، أى في الحضارة الوحيدة في عصرنا وفي كوكبنا التى بلغت بالفعل حد الكمال » .

تكشف هذه الكلمات لنا مفتاح كتاب شبنجلر ، وسر تأثيره العارم . ولو صح أنه من المستطاع القيام برواية قصة حضارتنا الإنسانية ، بالإضافة إلى تحديد مجراها في المستقبل سلفا ، لكان معنى هذا تحقيق خطوة عظيمة حقا . وغنى عن البيان أن من يتحدث على هذا الوجه لا يمكن أن يوصف بأنه عالم أو مؤرخ أو فيلسوف . فلقد اعتقد شبنجلر أن نهوض الحضارة ، وتدهورها وأفولها لا يعتمد على ما يدعى بقوانين الطبيعة . ولكنه يخضع لقوة أعظم هى قوة المصير . « فالمصير » هو الذى يسير التاريخ الإنسانى وليس العلية . ويقول شبنجلر أن مولد أية حضارة هو فعل غيبى على الدوام ، وأمر خاضع « للمصير » ولا نستطيع تصوراتنا الفلسفية العلمية الهزيلة إدراك مثل هذه الأفعال على الإطلاق .

ويقول شبنجلر : « تولد الحضارة في اللحظة التى تستيقظ فيها روح عظيمة من بروتوبلازم الروح الأولى للإنسانية الدائمة الطفولة ، ثم تنفصل من اللاصورة في صورة محدودة . وتحول من اللامحدد والدائم إلى شكل شئ فان محدد . . . وتموت الحضارة بالفعل عندما تكون هذه الروح قد حققت بالفعل

جملة ممكناتها كاملة . التى تظهر فى شكل شعوب ولغات وعقائد وفنون ودول وعلوم . وترتد بعد ذلك إلى صورة الروح الأولى (٥) .

هنا أيضا نصادف إعادة مولد أحد الموضوعات الأسطورية العريقة فى القدم . فنحن نقابل فى كل أساطير العالم على وجه التقريب فكرة المصير المحتوم الصارم الذى لا يرد . والجبرية وثيقة الصلة بالفكر الأسطورى - فيما يبدو . فلقد كان الآلهة ذاتهم فى أشعار هوميروس خاضعين للقدر . إذ كان القدر « مويرا » يعمل مستقلا عن زوس . وعرض أفلاطون فى الكتاب العاشر من جمهوريته وصفه الشهير لمغزل الضرورة الذى تدور حوله كل دورات الأجسام السماوية . فالمغزل يدور تحت أقدام الضرورة ، بينما تجلس بنات القدر لأخيسيس وكلوثو وأثروبوس على العرش . وتتغنى لأخيسيس بالماضى ، كما تتغنى كلوثو بالحاضر وتتغنى أثروبوس بالمستقبل (٦) . إن هذه أسطورة أفلاطونية . وكان أفلاطون يفرق دوما بين الفكر الأسطورى والفكر الفلسفى . ولكن يبدو أن هذا الاختلاف قد محى بحوا تاما عند فلاسفتنا المحدثين . فلقد جاءوا لنا بميتافيزيقا للتاريخ تمثلت فيها كل المظاهر التى تتميز بها الأسطورة . وعندما قرأت كتاب شبنجلر لأول مرة تصادف أن كنت منهمكا فى دراسة فلسفة عصر النهضة الإيطالية . وأكثر ما أدهشنى حينئذ هو التشابه الوثيق بين كتاب شبنجلر وبعض أبحاث المنجمين ، التى كنت قد قرأتها حديثا . أن شبنجلر لم يحاول بالطبع قراءة مستقبل حضارتنا بعد استطلاع رأى المنجوم ، ولكن تكهناته كانت بالضبط من نوع تكهنات المنجمين . فلم يقنع المنجمون فى عصر النهضة باكتشاف مصير الأفراد ، بل طبقوا طريقهم كذلك على الظواهر التاريخية والحضارية . وحكمت الكنيسة على أحد هؤلاء المنجمين بالموت حرقا ، لأنه تجاهل نبوءة المسيح وتنبأ وهو فى الأرض التى نشأ فيها المسيح ذاتها بقرب سقوط الدين

(٥) أوزفالت شبنجلر « تدهور الغرب » De Untergang des Abendlandes (ميونخ - بيلك - ١٩١٨ - ترجمة شارل الكينسون - لندن - جون آلين) . ص ١٠٦ . راجع الفصل الرابع بأسره عن فكرة المصير ، ومبدأ العلية .

(٦) الجمهورية لأفلاطون - § ٦١٦ .

المسيحي . وكان كتاب شبنجلر في الواقع عن أعمال التنجيم في التاريخ . أو ربما كان عمل أحد العرافين ، كما يظهر من عرض رؤياه الكئيبة ، التي لا ترى الأشياء إلا في صورة نور أو ظلام .

ولكن هل في وسعنا الربط حقا بين شبنجلر والنبوءات السياسية التي تحققت فيما بعد ؟ وهل يمكننا وضع الظاهرتين في نفس المستوى . ؟ ربما بدا مثل هذا التشابه للوهلة الأولى أمرا مشكوكا فيه . إذ كان شبنجلر من الأنبياء الذين يؤمنون بالشر في العالم . أما الزعماء السياسيون الجدد فإنهم قد اتجهوا إلى جعل أنصارهم يتعلقون بآمال مسرقة في الخيال . ولقد تحدث شبنجلر عن تدهور الغرب ، بينما تحدث الآخرون عن سيطرة الجنس الجرمانى على العالم . ولا يخفى أن الشيئين مختلفان . كما أن شبنجلر بالذات لم يكن من اتباع الحركة النازية ، وكان من المحافظين ومن المعجبين بالمثل البروسية القديمة والمتحمسين لها . ولم يرق البرنامج الذي وضعه هؤلاء الرجال الجدد في نظره . ورغم هذا يعد كتاب شبنجلر من بين الأعمال التي مهدت للاشتراكية الوطنية (النازية) . إذ ماذا كانت النتيجة التي استخلصها شبنجلر من دعواه العامة ؟ لقد اعترض شبنجلر بشدة على تسمية فلسفته بالفلسفة التشاؤمية ، وأعلن أنه ليس من المتشائمين . حقا إن حضارتنا الغربية قد قضى عليها نهائيا ، ولكن الرثاء لهذه الحقيقة الواضحة المحتملة لن يجدى . فإذا كانت حضارتنا قد انتهت ، إلا أنه مازالت هناك أشياء كثيرة يستطيع الجيل الحاضر أن يصنعها ، وربما كانت أشياء أفضل .

وهذا يبدو في قول شبنجلر : من ناحية التصوير العظيم أو الموسيقى العظيمة ، لم يعد أمام الشعوب أى مجال للتقدم . . . فلم تبق لديهم سوى إمكانات في الماصدق (أى تنويعات تلور حول نفس الفكرة أو الموضوع) على أنه بالنسبة لأى جيل يتمتع بالقوة والحيوية ومفعم بآمال غير محدودة ، لا أستطيع أن أسلم بأن هذه الآمال ستنتهى إلى لا شئ صحيح أن هذه المسألة قد تبدو مأساة عند بعض الأفراد الذين يمرون في فترات حاسمة ، وعلى الأخص إذا سيطر عليهم الاعتقاد في عدم قدرتهم على إنجاز أى شئ

في عالم الدراما والتصوير . ولكن ماذا بهم إذا سقطوا في هذه النواحي . . .
لقد تسنى أخيرا للأوربيين في الغرب ، أن يجتبروا قدراتهم وغاياتهم
بالنسبة لما تحقق في القرون الماضية ، وبعد استعراض لانتجاه حياتهم بالإضافة
إلى الاتجاه الحضاري العام . وكل ما آمل في تحقيقه أن يتأثر أبناء الجيل
الجديد بهذا الكتاب ، وأن يكرسوا أنفسهم للنواحي التقنية بدلا من تكرسها
للنواحي الشعاعية ، وأن يتجهوا إلى البحر بدلا من الفرشاة : إلى السياسة
بدلا من الإيستولوجيا . إن هذا هو الأفضل لهم (٧) .

إن المطلوب إذن هو الاتجاه إلى التقنية بدلا من الشعر ، وإلى السياسة
بدلا من نظريات المعرفة . ومن المستطاع فهم هذه النصيحة التي وجهها فيلسوف
الحضارة الإنسانية في سهولة ويسر . ولقد اقتنع أبناء العهد الجديد بأنهم قد
استطاعوا تحقيق نبوءة شبنجلر ، وفسروا هذه النبوءة على نحو يتوافق مع إدراكهم .
فلو صح القول بانتهاء حضارتنا القائمة على العلم والفلسفة والشعر والفن
فلنحاول أن نبداً من جديد . ولنحاول أن نجرب إمكانياتنا الهائلة . ولنحاول
خلق عالم جديد ، وأن نصبح حكاما لهذا العالم .

ويظهر نفس الاتجاه الفكري في عمل فيلسوف ألماني حديث يبدو
للوهلة الأولى أنه لا يشترك مع شبنجلر في أكثر من جوانب ضئيلة ، وأنه
قد وضع نظرياته مستقلا عنه . ولقد نشر مارتين هايدجر الجزء الأول
من كتابه الوجود والزمن سنة ١٩٢٧ . وكان هايدجر تلميذا لهوسيرل ، وكان
يعد من بين الأتباع البارزين للدراسة الفنونولوجية الجرمانية . وظهر كتابه
ضمن سلسلة فلسفية لهوسيرل (٨) . وإن كان اتجاه الكتاب قد جاء
متعارضا على طول الخط مع روح فلسفة هوسيرل . فلقد بدأ هوسيرل
بتحليل لمبادئ الفكر المنطقي . واعتمدت فلسفته في جملتها على نتائج هذا
التحليل . وكان هوسيرل يرمى إلى جعل الفلسفة علما من

(٧) شبنجلر - المرجع السابق ص ٤٠ .

(٨) الجزء الثامن (الطبعة الثانية Niemeyer Halle ١٩٢٩) . من كتاب

Jahrbüchern für Philosophie Phänomenologische Forschung

« العلوم المضبوطة » ، وإلى جعلها ترتكن إلى وقائع راسخة ومبادئ
وطيدة . هذا الاتجاه بعيد كل البعد عن هايدجر . فهو لا يعترف بوجود
شيء يدعى بالحقيقة « الأبدية » ، أو « بعالم مثل » أفلاطوني ، أى بأى
منهج منطقي للفكر الفلسفي . . فلقد وصف هايدجر كل هذه الأشياء
بأنها مراوغات . لأن أية محاولات تبذل لإنشاء فلسفة منطقية ضرب من
العبث . وكل ما نستطيع تحقيقه هو فلسفة الوجود *Existenzialphilosophie*
ولا تدعى مثل هذه الفلسفة الوجودية أنها قد جاءت بأية حقيقة موضوعية
ذات قيمة كلية . فإن أى مفكر لن يستطيع الهجاء بأكثر من الحقيقة
المرتبطة بوجوده . ولهذا الوجود طابع تاريخي . فهو مرتبط بالظروف
المختلفة التي يحياها الفرد . ومحاولة تغيير هذه الظروف محال . واضطر هايدجر
للتعبير عن فكرته إلى صك كلمات جديدة فتحدث عن *Gewarfenheit*
(ارتداء الإنسان) . فارتماؤنا في تيار الزمان من المظاهر الأساسية الثابتة
لموقفنا الإنساني . ونحن لن نستطيع تغيير اتجاهه . وعلينا أن نقبل الظروف
التاريخية لوجودنا . وفي مقدورنا أن نفهمها وأن نفرسها ، وإن كنا لانستطيع
تغييرها .

لا أقصد القول باستناد هذه المذاهب الفلسفية استناداً مباشراً على تطور
الأحداث السياسية في ألمانيا . فإن أكثر هذه الأفكار يرجع إلى مصادر مختلفة
للغاية . إنها ترجع إلى أسس « واقعية » أكثر من رجوعها إلى أسس
« نظرية » . ولكن الفلسفة الجديدة قد أضعفت القوى التي كان من
المستطاع أن تقاوم الأساطير السياسية الحديثة ، كما أنها قد استطاعت أن
أن تقوضها شيئاً فشيئاً . إن أية فلسفة للتاريخ تعتمد على نبوءات كثيفة
بتدهور حضارتنا ودمارها المحتم ، وتؤمن بأن « ارتداء » الإنسان . من سماته
الأساسية تكون قد أعلنت بأسها من أية مشاركة إيجابية في إنشاء الحضارة
الإنسانية وإعادة إنشاءها . إن مثل هذه الفاسفة قد نبذت مثلها النظرية
والأخلاقية ، ومن ثم قد أصبح بالامكان استخدامها أداة طيعة في يد
الزعماء السياسيين .

وتسوقنا عودة الجبرية إلى عالمنا الحديث إلى مسألة عامة أخرى .
 إن افتخارنا بعلمنا الطبيعي ينبغي ألا ينسيب أن العلم الطبيعي إنجاز متأخر
 للغاية للعقل الانساني . فلم يكن هذا العلم حتى في القرن السابع عشر -
 أى في القرن العظيم الذى عاش فيه جاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن -
 وطيدا راسخا على الاطلاق . إن عليه أن يستمر في الكفاح لكى يحافظ
 على مكانه تحت الشمس . وفي عصر النهضة ، كانت العلوم التى تدعى
 بالسحرية كالسحر والحيماء والتنجم ما زالت سائدة ، بل لقد
 مرت بفترة ازدهار جليلة . وكان كبلر هو أول منجم تجريبي كبير استطاع
 أن يستخدم المصطلحات الرياضية الدقيقة في حركة الكواكب . على أن اتخذ
 هذه الخطوة الحاسمة كان أمرا شاقا للغاية . إذ أن كبلر كان مضطرا أيضا
 إلى مصارعة نفسه ، وكان الفلك والتنجم ما زالوا غير منفصلين . وكان
 كبلر ذاته يعمل منجما في فالنشتاين . وتعد الوسيلة التى لجأ إليها للتحرر
 نهائيا من أثر العلوم السحرية مع بين الفصول الشائقة الهامة في تاريخ العلوم
 الحديثة . فهو لم يستطع أن يقطع انقطاعا نهائيا عن التصورات التنجيمية .
 وأعلن أن الفلك وليد التنجم ، وقال إنه من غير اللائق أن يتجاهل الأبن
 أباه ، وأن يحقره . ومن المستحيل إقامة حد فاصل في العصر الحديث بين
 الفكر التجريبي والفكر الغيبي قبل القرن السابع عشر . ولم يظهر أى علم
 كيمائى بالمعنى المفهوم حديثا حتى جاء روبرت بويل ولافوازيه .

فكيف تغيرت هذه الأحوال ؟ وكيف استطاعت العلوم الطبيعية بعد
 محاولات عديدة عابثة أن تتخلص في النهاية من تعاويد السحر ؟ إن أفضل
 وصف لمبدأ الثورة الفكرية الحديثة هو ما جاء في كلمات ييكون أحد رواد
 الفكر التجريبي الحديث : لن يتحقق الانتصار على الطبيعة الا عن طريق
 إرغامها على الانقياد *Natura non vincitur nisi parendo* لقد أراد ييكون
 أن يجعل الإنسان سيّدا على الطبيعة ، ولكن ينبغي أن تفهم سيادته للطبيعة
 فهما صحيحا . فالإنسان لا يستطيع إخضاع الطبيعة ولا استعبادها . وإذا أراد أن
 يحكمها ، فإن عليه أن يحترمها ، وأن يطيع قواعدها الأساسية . نعم إن عليه

أن يبدأ بتحرير نفسه، وأن يتخلص من الأباطيل والأوهام والهواجس. وحاول
يكون في كتاب الأورجانون الجديد الأول أن يعد هذه الأوهام بطريقة
منهجية . فتحدث عن الأنواع المختلفة من الأوثان وهي أوثان القبيلة، وأوثان
الكهف ، وأوثان السوق ، وأوثان المسرح ، وحاول أن يبين كيف يمكن
التغلب على هذه الأوهام حتى يستطيع إفساح المجال أمام علم تجريبي حق .

ونحن لم ننته بعد في السياسة إلى هذا الاتجاه . فمن بين الأوثان الإنسانية ،
تعد الأوثان السياسية أو « أوثان السوق » أخطر هذه الأوثان وأبقاها . فمنذ
عهد أفلاطون ، حاول كبار المفكرين أعظم محاولات للاهتمام إلى نظرية
عقلانية في السياسة . واعتقد القرن التاسع عشر أنه انتهى في النهاية إلى
الطريق الصحيح . ونشر أوجست كونت ١٨٣٠ الجزء الأول من كتاب
الفلسفة الوضعية* وبدأ بتحليل تكوين العلم الطبيعي ، واعتمد في منهجه على
الانتقال من الفلك إلى الفزياء، ومن الفزياء إلى الكيمياء ، ومن الكيمياء إلى
البيولوجيا . واعتقد كونت أن العلم الطبيعي لايزيد عن خطوة أولى . إذ كان
هدفه الأصلي ، وكانت الغاية التي يسعى لتحقيقها ، هي أن يصبح مؤسسا لعلم
اجتماعي جديد، وأن يعرض في هذا العلم نفس الطريقة الاستدلالية والاستقرائية
والاستنباطية التي تتصف بالدقة ، والتي نصادفها في الفزياء والكيمياء .

ولقد بين لنا الظهور المفاجيء للأساطير السياسية في القرن العشرين أن آمال
كونت وتلاميذه وأنصاره كانت سابقة لأوانها . فالسياسة مازالت بعيدة عن أن
تصبح علما وضعيا . ناهيك بأن تكون علما حقا . ولست أشك في أن الأجيال
القادمة ستنتظر إلى الكثير من مذاهبنا السياسية بنفس الشعور الذي يشعر به عالم
الفلك الحديث عندما يدرس كتابا في التنجيم ، وب نفس الشعور الذي يشعر به
عالم الكيمياء الحديثة عندما يطلع على أبحاث (الخيمياء) . إننا لم ننته بعد في
السياسة إلى أرض راسخة يمكن الاستناد إليها . والظاهر أن لاوجود هنا لنظام
كوني واضح المعالم . ونحن مهددون على الدوام بالتردى فجأة في حالة الفوضى
القديمة . إننا نبني منشآت شاهقة مجيدة ، ولكننا ننسى أن نشيد لها أسسا راسخة

وطيدة . ولقد ساد الاعتقاد مئات والوف السنوات في التاريخ الإنساني بقدرة الإنسان على تغيير مجرى الطبيعة اعتمادا على المهارة باستعمال التعاويذ السحرية والطقوس . ومازالت البشرية متعلقة رغم خيبة الأمل المحتمة في عناد وقوة ويأس بهذا الاعتقاد . فلاعجب إذن إذا استطاع السحر أن يظل متأصلا في أفعالنا السياسية وأفكارنا السياسية . على أنه عندما نحاول الطوائف الصغيرة فرض رغباتها وأفكارها الوهمية على الشعوب الكبيرة وعلى عالم السياسة كله فإنها قد تنجح لفترة وجيزة ، وربما حققت انتصارات ستظل برائية وظاهرية . لأن هناك قبل كل شيء منطقا لعالم المجتمع مماثل لمنطق عالم الفزياء . نعم إن هناك قوانين معينة لايمكن الاعتداء عليها دون تعرض للخسارة . إن علينا حتى في هذا المجال أن نتبع نصيحة يكون . علينا أن نتعلم كيف نطيع قوانين العالم الاجتماعي قبل أن نشرع في التحكم فيه .

فما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في هذا الصراع ضد الأساطير السياسية ؟ يبدو أن فلاسفتنا المحدثين قد فقدوا كل أمل في القدرة على التأثير على اتجاه الأحداث السياسية والاجتماعية . وكان هيجل عظيم الثقة في قيمة الفلسفة ومكانتها . ورغم هذا فإن هيجل ذاته هو الذي صرح بأن الفلسفة لا تقدم دائما لإصلاح العالم إلا متأخرة . ولذا فإن توهم إمكان تعالى أية فلسفة عن عصرها أمر دال على الحمق ، كمشاهدة أي فرد تخطي زمانه « عندما تعتمد الفلسفة في رسمها على اللون الرمادي وحده ، فمعنى هذا أن صورة الحياة قد أصبحت هرمة . والاعتماد على اللون الرمادي لايساعد على إحيائها ، ولكنه يساعد على معرفتها فحسب . فإن بومة مينرفا لا تطير إلا عندما يرخى الليل سدوله (٩) » . ولوصحت عبارة هيجل المأثورة لكان معنى هذا هو اتهام الفلسفة بالاتجاه في نظراتها إلى الحياة التاريخية للإنسان اتجاها غيبيا مطلقا أو اتجاها سائيا محضا ، وأن كل ماهي مطالبة به تقبل الموقف التاريخي المعطى ، وتفسيره ، والانحناء أمامه . وفي هذه الحالة لن تزيد الفلسفة عن نوع من الاسترخاء التاملي . وأنا أعتقد أن هذا يناقض طابع الفلسفة العام ، وتاريخها ،

ويكنى الرجوع إلى المثل الكلاسيكي الذي ضربه أفلاطون لدحض هذه النظرة . فلم يكتف عظماء المفكرين بالتعبير عن روح عصرهم اعتمادا على الفكر . إنهم كثيرا ما تجاوزوا عصورهم بأفكارهم ، وفكروا أفكارا متعارضة مع عصورهم . ولن تستطيع الفلسفة بغير هذه الشجاعة الفكرية والأخلاقية النهوض بمهمتها في حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية .

إن القضاء على الأساطير السياسية أمر يفوق قدرة الفلسفة . فالأسطورة بمعنى مأمعصومة ، ومنيعه أمام البراهين العقلية ، ولا يمكن دحضها بواسطة القياسات المنطقية . ولكن الفلسفة تستطيع أن تؤدي لنا خدمة هامة أخرى . إنها تستطيع تعريفنا بأعدائنا . وكى نحارب عدوك عليك أن تعرفه . إن هذا أحد المبادئ الأولى في الاستراتيجية الصحيحة . ولا يعني ذلك معرفة أوجه نقصه وضعفه فقط . وإنما هو يعني أيضا معرفة أسباب قوته . ولقد جنحنا جميعا فيما مضى إلى الاستخفاف بهذه القوة . فعندما سمعنا لأول مرة بالأساطير السياسية ، اعتقدنا أنها حمقاء وقاصرة ووهمية ومثيرة للسخرية إلى أبعد حد ، بحيث يتعذر تصور تسلطها علينا ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو إلى النظر إليها نظرة جادة . واليوم قد اتضح لنا جميعا أن هذا خطأ بالغ . وعلينا ألا نقترف نفس الخطأ مرة أخرى . إن علينا أن ندرس في عناية أصل الأساطير السياسية ، وتكوينها وأساليبها ، وتقنياتها . وعلينا أن نرى عدونا وجها لوجه حتى نعرف كيف نحاربه .

خاتمة

ما تعلمناه من دروس حياتنا السياسية الحديثة الشاذة هو أن الحضارة الإنسانية ليست وطيدة بأي حال ، كما افترضنا في وقت ما . واعتقد في أغلب الأحيان كبار المفكرين والعلماء والشعراء والفنانين الذين وضعوا أسس حضارتنا الغربية ، إنهم قد استطاعوا إنشاء بناء سيعيش مدى الدهر . فعندما تحدث توكويدس عن منهجه التاريخي الجديد الذي عارض به الطريقة الاسطورية السابقة في التاريخ وصف عمله بأنه « ملك خالد » . κτῆμα ἐς αἰῶνα ووصف هوراس أشعاره بأنها : (أبقي أثرا من البرونز ، لن يمس بسوء مهما مرت عليه من سنين) . ويبدو أن من الضروري التزام التواضع أكثر من ذلك عند النظر إلى الآيات الخالدة في الحضارة الانسانية ، فهي ليست أبدية أو منيعة . وشعرنا وفننا وديتنا هو مجرد قشرة خارجية تحيط طبقات عتيقة ذات أغوار بعيدة . وعلينا أن نعد أنفسنا على الدوام لمواجهة أية اهتزازات عنيفة قد تهز عالمنا الحضاري ، ونظامه الاجتماعي ، وقد تعرضه للانحيار .

وكي نصور الصلة بين الأسطورة ومظاهر الحضارة العظمى الأخرى ربما أمكننا اللجوء إلى تشبيه مستعار من الأساطير ذاتها . فنحن نصادف في الأساطير البابلية خرافة تروى كيف خلق العالم . ويقال لنا إن « ماردوك » الاله الاسمي كان مضطرا قيل بدء عمله إلى الإقدام على حرب مريعة . فكان عليه أن يقضي على الثعبان « تيامات » وغيره من غيلان الظلمة . لذا قام بذبح تيامات وقيد الغيلان ثم قام بصنع العالم من أطراف الثعبان تيامات وجعله على نفس صورته ، من حيث المظهر والنظام . فصنع السماء والأرض والكواكب والنجوم ، وحدد حركاتها . وكان آخر ما قام به هو خلق الإنسان . وبذلك نشأ الكون بنظامه الأبدي من الفوضى الأزلية . وتقول ملحمة الخلق البابلية : « إن

كلمة ماردوك باقية إلى الابد ، وأمره ثابت لا يتغير . فلا اله يستطيع أن يحور شيئا يخرج من فمه» (١) .

ويمكن استعمال العبارات التي جاءت في هذه الخرافة البابلية في وصف عالم الحضارة الإنسانية . فلن يستطيع هذا العالم النهوض إلا إذا أمكنه سحق ظلمة الأسطورة ، وأمكنه التغلب عليها . على أن الغيلان الأسطورية لم يقض عليها قضاء مبرما . إنها قد استخلعت في خلق عالم جديد ، وما زالت تجمها في هذا العالم . ولقد أمكن إيقاف قوى الأسطورة عند حد ، وإخضاعها اعتمادا على قوة أسمى . فما دامت قوى الفكر والأخلاق والفن تتمتع بكل قوتها ، سيستطاع إيقاف الأسطورة وإخضاعها . ولكن مستعود القوضى مرة أخرى — بمجرد اضمحلال هذه القوى — وسيرجع الفكر الأسطوري من جلبد ، ويسود حياة الانسان الحضارية والاجتماعية كلها .

(١) أنظر Jensen ينسن Die Kosmologie der Babylonier (كرونيات بابل) .

شتراسبورج . Trübner — ص ٢٧٩ .

المحتوى

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٧
الجزء الأول : ما هي الأسطورة	١٥
أساس الفكر الأسطوري	١٧
الأسطورة واللغة	٣٣
الأسطورة وسيكولوجية الانفعالات	٤٢
دور الأسطورة في حياة الانسان الاجتماعية	٥٩
الجزء الثاني : الصراع مع الأسطورة في تاريخ النظريات السياسية	٧٧
« بوجوس » و « ميتوس » في الفلسفة اليونانية الأولى	٧٩
جمهورية أفلاطون	٩٠
الانسان الديني والميتافيزيقي لنظرية العصور الوسطى في الدولة	١١٢
نظرية الدولة القانونية في الفلسفة الوسيطة	١٣٦
الطبيعة والنعمة الالهية في الفلسفة الوسيطة	١٤٨
علم ماكيافيلي الجديد في السياسة	١٦١
انتصار الماكيافيلية وعواقبها	١٧٨
ذيول النظرية الجديدة في الدولة	١٩١
اعادة احياء النظرية الرواقية ونظرية الحق الطبيعي في الدولة	٢٢٠
فلسفة عصر التنوير ونقادها الرومانتيكيون	٢٣٦
الجزء الثالث : أسطورة القرن العشرين	٢٥١
التمهيد للأسطورة : كارلايل	٢٥٣
من عبادة الأبطال الى عبادة الأجناس	٣٠٠
هيجل	٣٣٠
فن الأساطير السياسية الحديثة	٣٦٦
خاتمة	٣٩١

تصويب الأخطاء

صفحة	
١١٠	السطر الأخير : تسببا بدلا من نسيبا
١٣٠	السطر الثامن : اسم بدلا من رسم
١٣٢	السطر الثاني عشر : يوقد بدلا من يقد
١٤٦	السطر الحادى والعشرون : انساق بدلا من نساقي
١٥٠	السطر الأول : دانقي بدلا من دنقي
١٧٦	السطر الثالث والعشرون : يعجزون عن بدلا من يعجزون
٢٠٠	السطر السابع : الاندفاع بدلا من الاندفا
٢١١	السطر العشرون : هي هي بدلا من هي
٣٢٨	السطر الثالث : آخر بدلا من أخرى
المحتوى	السطر العاشر : لوجوس بدلا من بوجوس
	السطر الحادى عشر : الأساس بدلا من الإنسان

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الابداع بدار الكتب ١٩٧٥/٣٨١٠



مطابع المدينة العصرية

الشمس ١٢٥ قرش